

Tartalom

Az írás kérdése	3
Az írásrendszer fogalmának megközelítése	3
Hang és nyelv	8
Írás és interioritás	9
Társadalomkritika és történetiség	11
Élet és mű kettőssége a recepciótörténetben	14
Canzonetta – egy hitvallás szövegkönyve	21
Az elképzelt társadalmi rend	21
Monsieur La Fontaine	29
Jobb-híján	33
Beszélgetésünk szövege	36
Az érzetek igazsága	38
Lelkiismeret	46
Hitvallás	53
Közvetlen közlés	59
Gyakorold magad <i>pénzhamisításban</i>	63
„Ezzel a könyvvel a kezemben”	63
Fej vagy írás	72
Hamisíts pénzt	79
A komponista	89
Tekintetváltás	91
A belső zaj	94
Bátorságglecke – létvágy és imaginárius szenvedély Rousseau töredékeiben	96
Bátorságglecke	96
Az eredet keresésére irányuló szenvedély	98
Oscilláció	101
Sötétkamra	104
Teremtő képzelet	105
Létvágy	107
Telítődés	109
»Flora Petrinsularis« Az írás rousseau-i helyszíne	111
Hagyaték	111
A hely nélküli gondolat	115

Désœuvrement	118
Nonchalance	119
Botanikai napló	122
Rousseau költői emlékműve – a St. Pierre sziget	126
Emlékmű	126
Napi séták	127
Lokális emlékek	128
Flora Petrinsularis	129
L'instant pregnant	130
Syn-aesthesia	132
Fluidum	133
A létezésre irányuló vágy	134
Függelék Rousseau: Töredékes írások	137
Az ékesszólásról	137
Egyéb töredékek	139
Portrém	158
Előszó a Vallomásokhoz	172
Botanikai töredékek	183
A Sétákhoz készített jegyzetek	193
Irodalomjegyzék	204

Az írás kérdése

Az írásrendszer fogalmának megközelítése

A dolgozat Jean-Jacques Rousseau íráskonceptióját vizsgálja a *Szavojai káplán hitvallása*, a *Vallomások*, a töredékes önéletrajzi szövegek és *A magányos sétáló álmódzásai* kapcsán. A disszertáció kronologikus sorrendben tárgyalja a műveket. Tézisemben azt állítom, hogy Rousseau írásai homologikus jellegűek, melyeket egy történeti szemlélet kritikai aspektusaként lehet egymás mellé helyezni és értelmezni. Vizsgálódásom kiindulási pontja a kései Rousseau alakja, *A magányos sétáló álmódzásai*ban megalkotott intranzitív írásfogalom. Az életmű gazdagságában és sokféleségében, történelem és gondolkodásformáló jelentőségében első olvasatra stilisztikai kérdésnek tűnhet az álmódzásként azonosított írás problémája. Csakhogy a *réverie* felől elgondolt írásrendszer értelmezésbeli kérdések sokaságát veti fel. Az álmódzásként azonosított intranzitív írásban felszámolódik az alany és a tárgy kettőssége. Az írás – a reprezentáció elméletével szemben – nem a gondolat leképezésének, hanem megalkotásának helye. Az író nem lehet külsődleges pozícióban a szövegével szemben, az írás nem eszköz immár, mely valamilyen tartalmat kíván közvetíteni, az író önmagát írja meg a szövegben. Hogyan jut el a rousseau-i írásrendszer az értekezések nyelvezetétől az interioritás grammatikájához?

Az írás problémája nem szűkíthető le az adott folyamat történetiségnek megértésére. Ha valóban elfogadjuk a fenti állítást, mely szerint alany és tárgy kettőssége megszüntethető, akkor ezzel azt is kijelentjük, hogy a referencialitás, az élettörténet eseménye kizárható a vizsgálódás köréből, egyszerűen, hogy felszámolható élet és mű kettőssége. Derrida ez utóbbi kérdésnek szenteli a *Grammatológia* Rousseau-val és a szupplementaritás fogalmával foglalkozó fejezetét, melyben úgy fogalmaz, hogy „szövegen kívüli nincsen”, vagyis hogy az életműben megjelenő fikciókban nem lehet értelmezői súlypontokat elhelyezni pusztán a valóságkritériumoknak való megfeleltetés alapján. Ezzel a meglátásával Derrida voltaképpen a genfi iskola¹ Rousseau-olvasatát helyezi radikálisabb

¹ Miller, J. H.: *The Geneva School: Raymond, Béguin, Poulet, Rousset, Richard, Starobinski*. In: *Modern French Criticism*. John. K. Simon, Chicago, University Press, 1972.

kontextusba. Jóllehet maga Starobinski mondja, hogy a „teljes kritika nem törekedhet – fölülről való rátekintésként – sem a totalításra, sem – azonosító intuíciónként – az intimításra; a teljességre törekvő értelmezés egy tekintet útvonala, mely hol fölülről rátekintés, hol azonosulás, s mely számot vet azzal, hogy az igazság sem az egyik, sem a másik kísérletben, hanem abban a mozgásban van, mely fáradhatatlanul halad egyiktől a másikig”.² A két szélsőérték rögzítettségének kérdése foglalkoztatja Derridát, illetve az, hogy miként lehet fölszámolni ezeket az apriori kritériumokat. A dolgozat egyik kérdése, hogy megszüntethető-e élet és mű kettőssége Rousseau írásrendszerében. A szerző írásmódjának alapvető jellegzetessége, hogy a kettőt kijátssza egymás ellenében; s ezáltal oly módon veti föl az írás igazságának kérdését, ahogyan ő előtte senki sem tette. Másrészt azonban, az intranzitív írás az életmű utolsó eseménye, így szükséges tisztázni azokat a feltételeket, melyek megszületését elősegítették és lehetővé tették. Amikor egy mű születéséről beszélünk, valamiféle genealógiát képzelünk el, s ezzel együtt történetiséget, fejlődést. Ebben az esetben például a korai értekező művektől a tisztán irodalmi fikcióig való eljutás folyamatát. Ezzel ismét egy fontos problémához jutottunk – miközben még az előbbi feltevésünket sem tisztáztuk. A szövegek filozófiai vagy irodalmi besorolásának kérdése örök bizonytalanságot jelent az értelmezők legkülönbözőbb iskoláiban. Közismert, hogy a francia kultúrában a jelentős filozófia mindig kimagasló retorikai, szépiroi teljesítményen alapul, mely a nyelvhez fűződő viszonyára szükségszerűen saját filozófiai programjának részeként tekint. Rousseau életműve minden részletében ennek a kettősségnek a termékeny voltát igazolja. Az eldöntetlenség nehézségét pedig jól illusztrálja a Pléiade kritikai kiadás szerkesztőinek eljárása, akik az életrajzi dokumentumok közé helyezik a *Sétákhoz* és a *Vallomásokhoz* készült jegyzeteket, töredékfüzeteket. Bár valóban számos esetben formailag piszkosznak tekinthetők ezek a szövegek, nem katalogizálhatók pusztán „életrajzi” följegyzésként. Rousseau írásrendszerének sajátossága, hogy nem csak a nyelvhez való viszonyát írja meg, hanem szövegeinek belső relációját is. Ezt a kapcsolatot pedig folyamatosan tisztázni és értékelni kívánja, amikor olyan fogalmak mentén bírálja el, mint például: „igazmondás”, „fikció”, „hazugság”. A kategóriákat azonban maga az

² Starobinski, Jean: *L'œil vivant*. Párizs, Gallimard, 1961. 27.

írásrendszer állítja elő, például a hitvallás szövegekönyvében, a konfesszió (gyónás-vallomás) regiszterében, az önbíráskodás eseményében (dialógusok) vagy az írás álmodozásként való értékelésében. Innen ered Rousseau szövegeinek különös és bizonytalan határa: a filozófia és retorika partvidéke (*Második értekezés*), az értekezés és a regény (az *Emil* IV. és V. könyve közötti passzus), a fikció és az igazság határa (*Negyedik séta* híres fejtegetései a fikcióról).

A különböző szövegeket írásrendszerben gondoljuk el, noha nagyon sokfelé ágazó és különböző természetű diskurzust tárgyalunk. Rousseau a „szenvedő gyógyító” [*guérisseur souffrant*] szerepében tűnik föl, amikor korának nagy betegségeit diagnosztizálja³. A krisztusi szenvedés földidézésével, illetve alakjának példázatként való szerepeltetésével számos helyen találkozhatunk. A betegnek ítélt társadalom gyógyítása vagy kijózanítása etikai és morális reformot igényel. Ez a feladat a filozófiai hérosz küldetése, aki a cinikus hagyományból örökölt *parrhészia* (igaz beszéd) bátorságára építi szellemiségét és retorikáját. Az ilyen személy gyakorlati cselekvéssel és nem elméletek sokféleségével ad iránymutatást. Személyében képviselnie kell a társadalom minden (általa kritizált) nyomorúságát, saját életvezetésének nyilvánossá tétele filozófiájának princípiuma. Ezért szükséges, hogy a gyógyító maga is „szenvedőként” azonosítsa önmagát. „Bár születés és rang alapján nem vagyok híres, van nekem saját, nehezen szerzett hírnevem, rangom a balszerencsében. Balsorsom híre bejárta Európát, a bölcseket meglepte, a jókat lesújtotta, végül mind megértették, hogy jobban ismertem náluk ezt a tudós és filozófus évszázadot.”⁴ Másrészt azonban tanítóként azzal is számot vet, hogy az ideális állapot, a demokrácia, szabad hangok sokfélesége. A bátor és szabad beszéd olykor korrekcióra, vezetőre, tolmácsra szorul, s gyakran akadályokba ütközik. A különböző természetű konfrontációk eseményei alakítják a diskurzus rendjét, a műben megszólaló hang tónusát. „Láttam, hogy a fanatizmus, amelyet ők legyőzöttnek hittek, más jelmezbe öltözött csupán, és már azelőtt beszéltem róla, mielőtt az álarc lehullott volna (lásd az *Első értekezés*emhez írt *Ajánlást*, amely 1750-ben került nyilvánosságra). Nem számítottam rá, hogy enyém lesz a kéz, amely lerántja róla a leplet. Ezen

³ Starobinski, Jean: *La maladie de Rousseau*. In: Jean-Jacques Rousseau. *La transparence et l'obstacle. Sept essais sur Rousseau*. Párizs, Gallimard, 1971. 433.

⁴ Rousseau: *Előszó a Vallomásokhoz*. In: *Fragments Autobiographiques et documents biographiques. Œuvres Complètes* I. kötet. Szerk. Gagnebin, Bernard, Marcel, Raymond, Osmont, Robert. Párizs, Gallimard, 1959. 1151. Amennyiben nem szerepel a magyar fordítás megjelölése, saját fordításomat közlöm. Az idézett szövegek a dolgozat függelékében találhatók.

események története, amelyek Tacitus tollára volnának méltók, talán akkor is szolgálnak némi érdekességgel, ha én írom le őket, és nem Tacitus. A tények nyilvánosak, mindenki tudomást szerezhet róluk, de én ezeknek a rejtett okait keresem. Természetesen senki sem láthatta ezeket jobban nálam: bemutatásuk tehát nem más, mint életem történetének megírása.”⁵

Az értekezések, illetve a politikai tárgyú írárok megjelentetése után nyilvánvalóvá válik, hogy a társadalmi intézmények megreformálásának igyekezete kudarcra, szerzőjük pedig száműzetésre van ítélve. Más módon kell folytatni tehát az igazat beszélés hagyományát. Az *Emil* sorából tudjuk, hogy Rousseau történelemszemléletében az önéletrajzi feljegyzéseket előkelőbb hely illeti meg, mint a történetírók munkáját. Az előbbiben ugyanis értékítélettől és tekintélytől mentesen lehet tanulmányozni az ember történetiségét és valódi világát. Ha gyógyítóként nem figyelnek szavára, akkor „betegségének” kapcsán, önnön létvonatkozásában, saját történetiségében kell gyakorolnia társadalomkritikát. Nagyon fontos megjegyezni, hogy ebben a gesztusban soha nem értékítéletről, hanem egy etikai és morális intencióról van szó. Az olvasónak ugyanis föl kell nőnie (ha az *Emil*ben gyermek maradhatott), meg kell szabadulnia előítéletétől és elfogultságától: meg kell értenie egy hozzá hasonló ember összes nyomorúságát – melyek a társadalmi együttélésből fakadnak. A *Vallomásokban* megtalált hang közösségi etikára vonatkozó szándéka később elhalványul, az írás terapeutikus jellege azonban nem szűnik meg. Az interioritás felfedezése voltaképpen egy nyelvi lelemény eredménye. Rousseau nyelvet talál a felelevenítés ezernyi módjához, az emlékezés különböző rétegeinek mozgósításához. Most már nem valamely társadalmi igazság eszménye mozgatja az írásrendszert, hanem egy saját igazságban való megnyugvás lehetősége.

Ha az élet és a mű kettősségét (hipotézisként) törlés alá is helyezzük, a mű és a mű intenciójának kettősségével ezt nem tehetjük meg. A mű intencióját a más művekkel való kapcsolatával írjuk le; a művek belső relációja annyira eleven, gazdag és sokrétű, hogy jelentőséggel kell felruháznunk. A művek kapcsolatrendszerét akkor tudjuk megvizsgálni, ha el tudjuk különíteni egymástól az egyes művekben identikus elemeket, azaz pontosan látjuk a fikcióban megszólaló hang színét, pozícióját, filozófiáját. A szavojai káplán hitvallásában

⁵ Rousseau: *I. m.*

tolmácsolt hang az – egyszer már lehetetlennek ítélt – társadalmi berendezkedés érdekében kívánja új alapra helyezni az együttélés normáit. A konfesszió íráskonceptióját a törvényen kívülé lett törvényhozó eseménye felől lehet értékelni. A bátor beszéd visszavonul az egyetemes társadalmi kérdésektől, és a saját életre szűkített elbeszéléssé lesz. A *Vallomásokat* övező egyezményes hallgatásra válaszként születik meg a *Dialogusok* párbeszéde, az ítélkező hangok polifóniája. A *Sétákban* a fesztelen álmodozás tágas terét alkotja meg, melyben ismét egyes szám első személyben lehet jelen egy hang.

Hang és nyelv

Utaltunk már rá, hogy Rousseau szövegei egymásból nyílnak meg; gyakran magyarázzák egymást, olykor egymás függelékeinek tekinti őket a szerző. Az élettörténet és az önéletírás szövegét maga a szerző csúsztatja egymásra. E probléma igen jelentős. Ha Rousseau az igaz beszéd, a fikció, a hazugság összefonódásának kérdését tárgyalja, akkor az élet és a mű viszonyának kérdésén túl, a beszéd minőségének függvényében a közösségi konszenzus platformját értékeli. A megszólalás módjának ezért van kitüntetett jelentősége. Az *Emil* negyedik könyvének jelenetét, a szavojai káplán hitvallását, canzonettának nevezem. A *canzonetta* zenei műszó, mely dalt, chansont jelent: a túlságosan sok intellektuális kóddal és imitációval jellemezhető madrigállal szemben egyszerűbb, harmonikus melódia. A hitvallás szövege a *Társadalmi szerződés*hez való viszonyában értékelhető dalként. A hitvallás a lelkiismeret isteni eredetét, a vallásszabadságot, a fanatizmus káros és pusztító természetét hirdeti, az együttérzés képességét – a szánalom érzését – a társadalmi együttélés normájának tekinti. Az elbeszélés nem a filozófia, hanem a szenvedély nyelvén íródott. Rousseau elképzelése szerint a zene a legalkalmasabb az érzelm kifejezésére és fokozására. Az értelmi műveletek meghamisítják a gondolkodást, az emberekre érzelmi úton kell hatni, amikor olyan dolgokat akarunk megtanítani nekik, mint az együttérzés képessége. Ez utóbbi gyakran ütközik személyes érdekeinkkel, s nekünk saját önzésünk ellenében kell megszilárdítanunk a közösségi élet etikai normáit. Soha nem elég a józan észre, a belátásra hagyatkozni, mivel ez mindig saját boldogulásunk előmozdítására törekszik. A hitvallás hangneme azért olyan szenvedélyes és elragadtatott, hogy melodikus nyelven közvetítse filozófiai tartalmát. A közösségi konszenzusra való implicit utalás ebben az esetben a filozófiai beszéd cenzúrájában jelenik meg. Ez kifejezi a társadalom gyermeklelkületét, vagyis hogy a szerző életkortól függetlenül gyermeknek tekinti a hallgatóságát, amelyet nem észérvekkel, hanem csábítással kell erkölcsiségre tanítani. A gyermek irodalmi tárgyként való fölfedezése mögött romlatlanságának eszméjét találjuk. Ebben a gondolatban Rousseau társadalomszemlélete fogalmazódik meg: minden jó, midőn kikerül a teremtő keze közül, s minden rosszra válik, amint bekerül az elhibázott társadalmi intézményekbe. Az intézmény megreformálása és leírása a *Társadalmi szerződés* vállalkozása. A *Vallomás*

esetében a hang a konfesszióban lép színre. A vallomás és a gyónás szintén a társadalmi szcéná értékelését valósítja meg. Az egyéni életút fikcióvá tétele példaadás kíván lenni, azaz ismét az erkölcsi nevelés kérdésével kell számot vetnünk. A bűnösség fölismerése és megítélése erkölcsi felelősségvállalást eredményez; rámutat saját előítéleteink, korlátaink szükségére, miközben a sajátjának mondott korlátairól szabadon beszél. A közösségi létezés belső feszültségeit, ellentmondásait is napvilágra hozza, amikor személyiségének történetét a közösség történeteként gondolja végig. A gyónás párban jár a bűnösség gondolatával; a szerzőt az *Emil* után kiadott elfogatóparancs teszi törvényen kívülivé. Azaz, szerzőként sértette meg a konszenzust, s szerzőként kívánja helyreállítani ezt, ezúttal azonban megkerülve a társadalmi intézményeket. Hiszen a bevezetőben Rousseau *közvetlenül* a teremtőt szólítja meg.

Írás és interioritás

A *Vallomásokhoz* írt *Előszó* szövegét a bátorság-mozzanat felől elemezzük. Az *Előszó*ban a mindent elmondani kívánsága maga is egy fikció: az emlékezést az imagináció alakítja, a visszapillantás egy merőben teremtő aktus. A *Bátorságglecke* című fejezetben összekapcsolódik az önelbeszélés vágya a létezésre irányuló vágygal. A következő, botanikai töredékekkel foglalkozó fejezetben is átszövi egymást a történetiség életszerűsége és a mű eseménye. A botanizáló alakja sztoikus természetszemléletet, és az üldöztetés elől egy öncélú tevékenységben való megvigasztalódást fejez ki. Tegyük rögtön hozzá: a szöveg szempontjából lényegtelen e megkülönböztetés. A *Vallomások* és a *Séták* között a botanikai napló *archívuma* egy semleges tárgy; halott organizmusok gyűjteménye. A maradványok tárolására alkalmas emlékezettechnikai segédeszköz (a *Séták*ban majd érzelmi térképként funkcionál) nem a múlt föllevenítésében, hanem megalkotásában érdekelt. „Un livre est un grand cimetière, où sur la plupart des tombes on ne peut plus lire des noms effacés.”⁶ A könyv Proust meghatározásában egy olyan temetőhöz hasonló, amelyben nem lehet kibetűzni többé a sírfeliratokon szereplő neveket. Rousseau metaforájában a botanikai napló

⁶ Rugási Gyula idézi Proust-ot: »A könyv«. In: *Szent Orpheus arcképe*. Budapest, JAK, 1992. 123.

a halott növények temetője ugyan, de nem a múltbéli lerakódás helyszíne. A botanikai napló voltaképpen egy camera obscura, olyan képek hívhatók elő általa, melyek nincsenek sehova elraktározva, az előhívás aktusában keletkeznek. A botanikai napló ennyiben az intranzitív írás első színhelye.

A *Séták*ban összekapcsolódik a beszélő fiktív (vágott vagy elképzelt) énje, és e személy a marginalitása; kivonulva a társadalmi konszenzus nyilvánosságából, teret nyer az írás örömteli eseménye. Ennek az írásnak a tárgya maga az írás. A „sétáló” elbeszélése ez, aki az írás munkáját sétatutak megelevenítéseként képzele el. A sétálás igazsága az álmodozás, mely egyedülként nyelvet talál a személyes idő belső szekvenciájához, leválasztja magáról azt a hagyományt, mely a világból való kivonulást a sztoikus filozófia klasszikus örökségként képzelte el. A jelentől való elfordulás útvonalai a *Séták* belső futamaiban nem a történeti múlt felé vezetnek, hanem a másik énhez, ahhoz a folyton eltűnő és feltűnő tárgyhoz, mely a szövegnek egyszerre alanya és tárgya. Éppen ennek a személynek a külső attribútumoktól való megszabadulására vonatkozik az írás kísérlete. Gondja a világ *ideo-logosz*ától való távolmaradás, a képek kiiktatása, melyeknek ő az eredője és megalkotója. A nyelvi energia minimuma, mely az önérzékelésre korlátozódó reflexivitás pátoszában⁷ [*l'existence minimale la plus forte*], az önérzékelésben [*auto-existence*] teljeseedik ki. Jóval Rousseau emlékezetes létezés-analízise előtt (gondoljunk az *Ötödik séta* képire), mielőtt a „létezés érzése” közhellyé vált volna, Boulainviller (1658–1722) megidézte a jótékony „tétlenség”, és „a létezés állhatatosságára irányuló vágy”⁸ emberi nemet üdvözítő jelentőségét. Lelarge de Lignac (1710–1762) a létezés érzetét a „*sentiment d'inertie*” fogalmával írja le. A bensőségesség érzete „egy teljességgel passzív gyönyör” (Diderot). A létezés érzésének Rousseau-i analízise szinesztézia; az írás érzéki meghatározása az álmodozás teljesítménye. Az energetikai állapot kimagasló pillanatait, fölvillanásait az állandóság és a folytonosság utáni vágy oltja ki. Ebben az állapotban a lélek megismerő képessége önmaga felé irányul, a belső érzék, a bensőségesség érzete nem csupán pillanatnyi létezésünket igazolja, és nem egy absztrakt és meghatározhatatlan entitásra redukál, ahogyan a gondolkodás aktusában, hanem közvetlen hozzáférést

⁷ Barthes, Roland: *Wou-Wei*. In: *Le Neutre*. Párizs, Seuil, 2002. 227.

⁸ Delon, Michel: *Le sentiment de l'existence*. In: *L'idée d'énergie au tournant des Lumières* (1770–1820), Párizs, PUF, 1988. 281.

enged személyes létünkhöz. A belső érzék meghatározása Malebranche *Recherche de la vérité* (1674–1675) és Locke *Esszé az emberi értelemről* (1690) művéből került át a 18. század episztemológiájába. Lelarge de Lignac *Témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes* 1760-ban megjelent könyve az előbbi gondolatok szintézise. Ezen a helyen születik meg az interioritás modern fogalma, mely a külső és a belső fogalmaira nem oppozícióként tekint, hanem saját benső végtelenségének lehetőségeként. A romantikus mozgalom számára már adottság, és nem eredmény, hogy *létezésének érzéséből* szervezi meg fikcióját. Baudelaire poétikájában a „tágasság” [vaste] fogalma lesz a létezés érzésének szintézise. „A költői meditációban a kint és a bent dialektikája megszűnik, ilyenkor a »létezés érzése végtelenül felerősödik«. A bensőségesség itt nemcsak végtelen, de *intenzív* is, a lét intenzitásával lesz, mely a benső tágasságban bontakozik ki.”⁹

Társadalomkritika és történetiség

Az írás problémáját vizsgálva ki kell térnünk egy átfogóbb kontextus bemutatására. A platóni-arisztotelészi metafizika örökségében az írás a beszéd rögzítésére való, alsóbbrendű jelrendszer. Rousseau az *Esszé a nyelvek eredetéről* című, korai művében azonban így fogalmaz: „az írás művészete nem függ össze a beszéd művészetével. (...) Valójában épp az írás változtatja meg a nyelvet, noha látszólag az a célja, hogy rögzítse; de nem a szavakat változtatja meg, hanem a nyelv szellemét: a kifejezőerőt a pontossággal helyettesíti. Amikor beszélünk az érzéseinket adjuk vissza – amikor írunk, a gondolatainkat. (...) A hangokat írjuk le, és nem a hangszínt: márpedig egy hangsúlyos nyelvben a tónusok, a hangsúlyok, és mindennemű hanglejtés jelenti a nyelv legnagyobb energiáját (...)”¹⁰ Rousseau a metafizika logikájában értékeli az írást, de egyedülálló módon fől számolja az írás helyettesítő funkciójára vonatkozó elképzeléseket, amikor egy autonóm írásfogalommal lép föl.

⁹ Bachelard, Gaston: *L'immensité intime*. In: *La poétique de l'espace*. Párizs, PUF, 1957. 176.

¹⁰ Rousseau, Jean-Jacques: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Ford. Bakcsi Botond, Máriabesenyő, Attraktor, 2007. 18-19.

A 18. században a nyelvelmélet iránti kitüntetett érdeklődés onnan ered, hogy a Felvilágosodás gondolkodói magyarázatot kerestek arra, hogyan jöhetett létre a természetből az, ami társadalmilag intézményesült, konvencionális. Rousseau Condillac nyomán úgy gondolja, hogy a nyelv eredetének magyarázatakor „átviszik a természetbe a társadalomból vett fogalmakat”, hiszen „a nyelv feltalálói már egy kialakult társadalomban éltek”. Rousseau-nak a történetiségre vonatkozó elgondolásai szorosan összefüggnek a nyelvről alkotott elképzeléseivel. Az általa megkülönböztetett természet és társadalom kettősségére újabb kettősségek épülnek: déli nyelvek, északi nyelvek, szenvedély, szükséglet, hang és gesztus, akcentus, artikuláció, metafora, pontosság, ének, próza, élőbeszéd, írás. A történetiség abban áll, hogy az oppozíció második tagja idővel eluralkodik, például a szükséglet a szenvedélyen. „Ez a történetiség értékbeli változások sora, melynek általános iránya az oppozíciók negatív pólusának erősödése.”¹¹ A történeti mozgás kiindulópontja két természetes érzület: az önfenntartás vágya és a szájalom érzése. A szájalom érzése vagy részvét minden társas erény és a nyelv alapja. A *Második értekezés* és az *Esszé* eltér az alapelv meghatározásában, de a két szöveg a történelem és a nyelv kialakulását illetően egymás komplementerének tekinthető. Rousseau a szájalom érzületét *ösztönként* határozza meg. Ezzel kizárja az intellektus meghatározó szerepét, fölveszi viszont a képzetet mint legelső mozgatóerőt (*Esszé IX.*). A Felvilágosodás korában elterjedt nézetnek számított, hogy az ösztön Istentől való. Az ösztönnek Isten diktál, s éppen ez a diktátum jelentkezik majd a lelkiismeretben is. „Rousseau-nál az ösztön tehát egy olyan fogalom, amely – annak ellenére, hogy az ember ontológiai definícióját hivatott biztosítani – éppenséggel e konstrukció megingását, hasadását jelöli. Ezért nevezem az ösztönt teológiai fogalomnak. Azért nevezhető teológiai fogalomnak, mert egy olyan pontra utal, mely kívül esik a nyelv terén, azaz egy olyan alakzatot ír be a szövegbe, amely kívül esik a nyelv eredetéről szóló diskurzuson. (...) Egy ilyen teológiai, transzcendentális fogalom nélkül ugyanis nehéz lenne megmagyarázni a természeti állapotból való kilépést, az ádami nyelv cseréjét egy önkényes nyelvre (...), avagy más szavakkal, a

¹¹ Kelemen János: *Rousseau nyelvelméletéről*. In: *Nyelvfilozófia Locke-től Kirkegaard-ig*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2004. 99.

társadalmon kívüli szabadság feladását a rabszolgaságért, az alávetettségért cserébe.”¹²

A nyelvek változásáról alkotott történeti vízió mélyén társadalomkritika húzódik. A történelem nyelven belüli folyamat (fogalomalkotás) eredménye. A nyelv, a társadalom és a kormányzat viszonya ezért egymástól elválaszthatatlan. Ezt a gondolatot fogalmazza meg Duclos a Port-Royal 1754-es *Grammatika* bevezetőjében, melyet az *Esszé*ben Rousseau is idéz: „Nagyon is filozófiai vizsgálódás tárgya lehetne a valóságban megfigyelni, és példák segítségével megmutatni, hogy egy nép jellege, erkölcsi és érdekei hogyan hatnak nyelvére.”¹³

Rousseau-nak az *Esszé*ben és a *Második értekezésben* kifejtett gondolatai megingatták a tulajdonképpeni, konkrét jelentés és a figurális, átvitt jelentés közötti összefüggés bizonyosságát, és azt is megvilágították, hogy minden megnevezés és fogalomalkotás a metafora modelljén alapul. Bár Rousseau nem számolta föl a metafora és a megnevezés ellentétét, mégis szakított a reprezentáció mimetikus elméletével. Ez a legszemléletesebben „a zenei utánzás” tárgyalása kapcsán figyelhető meg. A hangok önmagukban nem képviselnek szubsztanciális értéket, a hangok egymás közötti viszonyának szüntelen változása idézi elő a hangsort, a dallamot. Valójában a zenei jelek nem identikus iterációja jelenti a zene igazi létmódját. A zenének a lélekre gyakorolt hatása (erről még lesz szó) tehát egy helyettesítési mozgás eredménye. Rousseau-nak az *Esszé*ben kifejtett elgondolása kapcsán megállapíthatjuk, hogy az írás autonóm instrumentum, mely képes befolyásolni a kormányzat, a társadalom, és a nyelv szellemét is.

¹² Bakcsi Botond: *A nyelvek eredetének retorikája Rousseau-nál*. In: Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. 154.

¹³ Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. 62.

Élet és mű kettőssége a recepciótörténetben

A recepció megkülönbözteti egymástól az erkölcsileg helytelen életű személyt, aki terjedelmes lajstromokban sorolja fel bűneit, és a filozófiai gondolkodás paradox alakját. Voltaire az első, aki bűneit a fejére olvasva „növeli” Rousseau népszerűségét. Kant, Fichte és Goethe e kettősséggel tekintettek Rousseau-ra. Később a romantikus mozgalom fölerősítette az ellentmondást, jelentéssel ruházta fel. Alakjában a modernitás ellenfelét és az eszményített természet megálmodóját látták.¹⁴ A narcisztikusnak bélyegzett önszemlélés és az erkölcsi érzület intenzitásának hivalkodó és földolható ellentmondása, a Rousseau-olvasatok alapmotívuma lett. „A lelkesedés, amellyel az erényt csodálta, az ideges elérzékenyülés, mely könnyekkel öntötte el a szemét egy szép cselekedet láttán, vagy mindazoknak a szép cselekedeteknek a gondolatára, amelyeket végre akart hajtani, elegendő volt ahhoz, hogy erkölcsi értékének legmagasabb fokát hitesse el önmagával. Jean-Jacques hasis nélkül volt részeg.”¹⁵ A részegség és a józanság, az álom és az ébrenlét, a fikció és a logosz kizárólagossága a nyugati metafizikus hagyomány ellentétekben való gondolkodásának elemi érdekét tükrözi, mely kiterjed az irodalom és az értekezés műfajának szigorú megkülönböztetésére is.

Filozófiai szempontból elsőként Cassirer könyve tárgyalja Rousseau gondolatrendszerét olyan egységes entitásként, melyben nem elkülöníteni kell a különböző írásmódokat (politikus, értekező, poétikus), hanem szempontot találni integritásuk megértéséhez.¹⁶ Rousseau irodalomelméleti recepciójában Starobinski megvilágító erejű munkája jelent áttörést.¹⁷ Starobinski műve az egész életművet átfogó esszé, mely az írásrendszerben jelentkező fenomeneket szimptomaként értékeli, s a szimptomák jelentésségét az életesemények magyarázatán keresztül kívánja feloldani. Nagyszerű meglátásai meghatározták a

¹⁴ Babitt, Irving: *Rousseau and Romanticism*. 1926. University of Texas Press, 1977.

¹⁵ Baudelaire, Charles: *A mesterséges mennyországok*. Ford. Hárs Ernő, Budapest, Gondolat, 1990. 52.

¹⁶ Cassirer, Ernst: *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. 1932. Oxford, Ford. Marc B. de Launay. Előszó: Starobinski, Jean. Párizs, Hachette, 1987.

¹⁷ Starobinski, Jean: *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Párizs, Plon, 1957. [Rpt. 1971. (Suivi De) *Sept Essais Sur Rousseau*].

huszadik század második felének Rousseau-kutatását. Ezután Blanchot¹⁸ írása emelte ki Rousseau alakját a romantikus kultusz toposzából, az írás egzisztenciális vonatkozásaira helyezve gondolatmenetében a hangsúlyt. Később Foucault a *Dialógusokhoz* írt bevezetőjében¹⁹ szintén a rousseau-i írás és egzisztencia fogalmának kapcsolatát vizsgálja. Nevezetesen azt, hogy miként születik meg a *Vallomások* őszinte beszédmódjából a *Dialógusok* mesterkénti polifóniája, s végül az álmodozás egyszólamúsága a *Sétákban*. Derrida *Grammatológia*²⁰ című műve vizsgálja majd együttesen a Rousseau-olvasatok mindegyikét. Derrida könyvének első része elméleti bevezetés, mely a platóni-arisztotelészi metafizika *logocentrizmus*sával vádolt örökségét tárgyalja. Az európai kultúra évezredes hagyományában gyökerezik, hogy az írás, illetve a szöveg egy nyelven kívüli lényeg (logosz) hordozója, közvetítője. Dekonstruálva a jelenlét metafizikájára alapozott időszemléletet, illetve az egyaránt ebben az időszemléletben gyökerező fenomenológiát és strukturalizmust, olyan kritikai fogalmakat javasol, mint a *nyom*, a *különbség*, a *tartalék*, a *disszemináció*, a *pótlék*. A fono-logocentrizmus kritikája során a jelentés rögzített modelljét a jelölő önállóságának, a feltételezett jelölttől való elszakadásának állításával kérdőjelezi meg. Elfogadja Saussure azon tézisé, mely szerint a nyelvi jel kizárólag egy rendszer részeként válik értelmessé. Ezt azonban úgy gondolja tovább, hogy a jelentést nem a jelölő és a logosz (nyelven kívüli) viszonyaként fogja fel, hanem a jelölők egymáshoz való viszonyának eredményeként. A jelölő tehát soha nem egy nyelven kívüli valóságot ragad meg, hanem a jelölők egymáshoz való *viszonyában* funkcionál. A *différance* (*elkülönböződés*) játéka megengedi, hogy felszámoljuk a jelenlét-távollét, belső-külső, arkhé-thélosz dialektikáját, s elképzeljünk egy olyan írást, mely nélkülöz minden ontológiai stabilitást. A *Vallomások*, az *Emil* vagy a *nevelésről* és az *Esszé a nyelvek eredetéről* Derrida olvasata nyomán a dekonstrukció alapszövegei. Így kerülnek később az érdeklődés homlokterébe, többek között Paul de Man irodalomelméletében.²¹ Derrida meglátása szerint az 1750 körül keletkezett szövegek a klasszikus metafizikus hagyomány belső feszültségének rajzolatai. Rousseau nyelvelmélete, írásművészetre vonatkozó elképzelése ugyanis egyedi módon jeleníti meg az írás és a beszéd kettőségét, illetve ezek viszonyát. A

¹⁸ Blanchot, Maurice: *Rousseau*. In: *Le livre à venir*. Párizs, Gallimard, 1959.

¹⁹ Foucault, Michel: *Introduction*. In: *Dits et écrits*. 1962. Párizs, Gallimard, 1994.

²⁰ Derrida, Jacques: *De la grammatologie*. Párizs, Minuit, 1967.

²¹ De Man, Paul: *Az olvasás allegóriái*. Ford. Fogarasi György, Budapest, Magvető, 2006.

reprezentáció hagyományos, mimetikus modelljével szemben egészen újszerű nyelvi genealógiát dolgoz ki, ezáltal sajátos módon határozza meg a metafizikával való kapcsolatát. Derrida Rousseau szövegeinek olvasatában mutatja be, hogyan lehet az oppozíciók (jel-jelentés, jelenlét-távollét, szubsztancia- szuplementum) zártságától elmozdulni a textualitás új minősége felé, melyben az értelem játéka, szüntelen genezise és nyitottsága dominál. A „teremtő-olvasat” hálózattá bontja a szövegalkító komponensek jelentését. Minden jelentés újabb jelölőre támaszkodik, ezek tehát nem képzelhetők el egy rögzített hierarchikus struktúrában. Ezt fejezi ki a szupplementaritás fogalma. Az értelem kohézióját, a jelölőket összekötő láncolat épsége biztosítja. A *szuplementum* kifejezés a *Vallomások* azon lapjain bukkan föl, ahol a szerző az önkielégítés fenyegető és veszélyes voltáról értekezik. Azért veszélyes, mert egyszerre virtuális, eszményi, és fantáziáláshoz kötött. Ebben az aktusban az imaginárius dimenzió betör a tudatba vagy az érzékiségbe, és átveszi a *hiányzó* jelenlét helyét; a helyettesítés lesz az identikus, az elképzelt valóságossá válik.

„A szuplementum-motívum eredete vajon nem a Husserlről szóló elmélkedésekben keresendő? Amikor Derrida a husserli fenomenológia lényegi elemeit vizsgálva a jelenléthez tartozó megalapozó működést az eredeti és teljes intuíciohoz kapcsolja, amikor a fenomenológia hangját idézi meg (amely nem az empirikus hang) az alábbi módon: »a spirituális test, amelyik tovább beszél; a világtól való megfosztottság feltételei között is önmagának jelenvaló«. Ez nem ugyanaz a kérdés, ami a *Grammatológiában* az önaffekció analízise lesz majd? Ez vajon Rousseau-ra alkalmazott fenomenológia, avagy annak bemutatása, hogy a hang, miképpen Rousseau teoretizálja, annak a fenomenológiának a része, amely meg sem említi a nevét, és amit a jelenlét metafizikája determinál? A francia felvilágosodás tudattalan fenomenológiai oldalának nevezhetnénk azt a fejezetet, amelyben Derrida nemcsak Rousseau-val, hanem Condillac-kal és a felvilágosodás más alakjaival is gondolkodik. Vajon nem minden – ha szabad így mondani – Rousseau és Kant között dől el, a felvilágosodás kettős megrázkódtatásában?»²² Az érthetőség kedvéért idézzük föl a *Grammatológia* ide vonatkozó oldalát: „A metafizika korszakán belül Descartes és Hegel között kétségtelenül Rousseau az egyetlen vagy az első, aki az írás problémájára szűkíti

²² Berkman, Gisèle: *Ez a különös egység*. Ford. Marsó Paula és Kiss Viktória, In: *Műhely* 2010/4. 61-65.

tematikáját és filozófiai rendszerét úgy, ahogy azt az egész korszak implikálja. Megismétli a *Phaidrosz* és a *De interpretatione* nyitó eseményét, de ezúttal a jelenlét egy újabb modelljéből kiindulva: az önmagának való jelenlét a tudatban vagy az érzésben érhető tetten. Amit elutasított, az valójában elbűvölte, és minden másnál jobban nyugtalanította. Descartes száműzte a jelet – és különös módon az írott jelet – a cogitón és a világos és elkülönített belátás evidenciáján túlra (minthogy ez lenne maga az idea közvetlen jelenléte a lélekben) – a jel itt mindössze járulékos tényező, mely az érzékelhetőség és a képzelőerő tartományához tartozik. Hegel csatolja az érzéki jelet az idea mozgásához. Megrója Leibnizet, és a fonetikus írást magasztatja az önmagának abszolút módon jelenvaló logosz horizontján: mivel ez garantálja a beszéd és tartalmának egységét. De sem Descartes, sem Hegel nem ütközött meg az írás problémájával. Ennek a krízisnek és csatának lesz a tere az, amit a 18. századnak nevezünk.”²³

Valamint: „Valamiképpen felismerve azt az erőt, amelyik előtérbe tolja a beszédet – eltávolítva az őt konstruáló alanyt –, megakadályozza, hogy benne legyen saját jeleiben, nyelvét az írás egészében dolgozza ki; Rousseau mégis inkább háritani igyekszik, mint elismerni ennek az erőnek a szükségszerűségét. Mivel a jelenlét betöltése elsődleges számára, ebből következően egyszerre fokozza le és becsüli meg az írást. Egyszerre: vagyis egy tagolt, de koherens folyamatban. Arra kellene törekedni, hogy ne tévesszük szem elől ezt a különös egységet.”²⁴ És: „Ebből a problematikus sémából kiindulva kell elgondolnunk az írás gyakorlatának és elméletének rousseau-i tematikáját. Azt az egyezséget és viszálykodást, amely az írásprobléma címén Jean-Jacques-ot Rousseau-hoz fűzi, egyesítve és egyszersmind szétválasztva a saját nevét. (...) Ha az ebben az összefüggésben felmerülő és a rendszerhez tartozó összes problémával számot kívánunk vetni, akkor a szuplementum szó lesz az, amelyik leginkább kifejezi ennek a két gesztusnak a különös egységét.”²⁵ Azt látjuk tehát, hogy a Rousseau-olvasat átszervezése, fölszabadítása a *Grammatológiában* történik meg. Nem dolgozunk e helyen a dekonstrukció elméletével foglalkozni, de az olvasat kritikai attitűdje létfontosságú kérdést világít meg: az írásét. „(Rousseau) filozofikus irodalmat hozott létre, amelynek része a *Társadalmi szerződés* és az *Új Héloïse*. Irodalmi

²³ Derrida: *De la grammatologie*. 146-147.

²⁴ *I. m.* 204.

²⁵ *I. m.* 207.

írásokban kívánta megalapozni írói létét: egy olyan irodalom által, amelyik nem merül ki egy – filozofikus vagy bármely más – üzenetben, amelyet, mint mondani szokás, továbbbitania kellene. És amit Rousseau filozófusként vagy pszichológusként az írásról általában mondott, nem választható el saját írásmódjától.”²⁶ Rousseau páratlan jelentősége Derridánál vajon nem azzal magyarázható, hogy – mint (Diderot kivételével) senki más a felvilágosodás gondolkodói közül – a filozófia és az irodalom kettős kötésében helyezkedik el, kapcsolódások és redukálhatatlan különbségek feltételeként? Vajon nem az elmélet és a fikció szétbonthatatlanságának gondolata miatt lesz olyan jelentős a szerepe?

Derrida érdeme az a felismerés is, hogy egy bizonyos, a humán tudományokról való diskurzus Rousseau-ban talál tárgyat elméletéhez. Kritika alá vonja a Lévi-Strauss számos szövegében megjelenített rousseauizmust. Hiszen mit is tesz lényegében Lévi-Strauss, amikor Rousseau-ban a humántudományok megalapítóját látja? Hacsak nem – legalábbis Derrida szerint – ismétli a rousseauizmust, folytonosan ingadozva az empirikus megfigyelés és a modellalkotás között. Derrida ezt a kérdést tárgyalja a Lévi-Strauss apória kapcsán, amely a *Grammatológiában A betű erőszaka: Lévi-Straussról Rousseau-ig* című fejezetben található. Vagy a *L'Écriture et la différence* „A struktúra, a jel, és a játék” fejezete. Ha a strukturalizmust elképzelhetjük úgy, mint egy történelmi pillanatot, amikor minden struktúra „strukturalitása” láthatóvá lesz, ez a struktúra többé már nem referál egy „transzcendentális jelöltre”, de tökéletesen elképzelhető egy leírható folyamatként, akár egy önmagát leírni képes szintaxis, akár a jeleknek egy véges egész belsejében zajló végtelenített játéka. „Lévi-Strauss ebben a gesztusban megismétli a rousseauizmusban Rousseau-t anélkül azonban, hogy a »boldog« nietzscheizmus formájára rátalálna.”²⁷ A játék tétje a jelenlét nosztalgiája, és a Rousseau-ra való ismételt hivatkozások is erről a nosztalgiáról tanúskodnak. „A megszakadt közvetlenség ezen strukturalista tematikája tehát, amely a hiányzó kezdet elveszített vagy lehetetlen jelenléte felé fordul, a játék gondolatának szomorú, negatív, nosztalgikus, bűnös rousseauista arca, melynek másik oldala a nietzschei affirmáció, vagyis a világ játékának és a levés ártatlanságának örömteli állítása, a hiba, az igazság és az eredet nélküli jelek

²⁶ Derrida: *Signature Évenement contexte*. In: *Marges de la philosophie*. Párizs, Minuit, 1972. 239.

²⁷ Berkman: *I. m.* 63.

világának állítása, amely aktív interpretációra kínálkozik.”²⁸ Lévi-Strauss a humántudományok megalapítójaként tekint Rousseau-ra; a száműzött cogito helyére az *embertudományt* ültetve. A híres interpretációs konfliktus Derrida és Foucault között a karteziánus cogito kapcsán szintén hozzájárult ahhoz, hogy Derrida a *Grammatológiában* korszakváltó Rousseau-olvasattal álljon elő. A *Grammatológia* Rousseau-ja semmit sem *alapít*, főleg nem humántudományt. De rajta keresztül, vele és általa nyílik meg a metafizika különös korszaka, amely egyben az írás korszaka.

*

A bevezetőben arról volt szó, hogy a nyelvek változásáról alkotott történeti vízió mélyén társadalomkritika húzódik. A történelem nyelven belüli folyamat eredménye: a nyelv, a társadalom és a kormányzat viszonya szorosan összefügg egymással. Ez lenne tehát az írás, azaz más szóval a történelem korszaka, mely a reprezentáció korának helyébe lép. Ha visszakanyarodunk az előzmények ismertetése után a bevezetőben kifejtettekhez, a nyelv metaforikus természetéhez, számolnunk kell vele, hogy a metafora mindig jelentéshiányra vagy jelentés eltolódásra utal. A metafora nem pusztán a nyelvi reprezentáció meg nem felelése a valóságnak, de mindannak a bizonytalanságára vagy hiányára mutat rá, amit voltaképpen jelentésnek vagy jelölésnek hívunk.²⁹

A dolgozat tárgya ezeknek a jelentés eltolódásoknak az írásrendszerre vonatkozó vizsgálata. Ha a Rousseau-szövegek a *visszavonultság*, a *természet*, a *semmittevés*, a *konfesszió*, a *negatív nevelés* gondolatai körül szerveződnek, akkor egyúttal a társadalmi lét közösséget érintő normáinak a hiányát vagy követelményét fogalmazzák meg. Ezek az egymásnak feszülő távpontok lebonthatatlanok Rousseau gondolatrendszerében. Írásrendszerének sajátossága e megosztottság, valamint az integritásért folytatott küzdelem. S az írás különböző metódusait nem egymással ellentétben kell elgondolnunk, hanem egy komplementaritás teljességében.

Fontosnak tartottam továbbá, hogy lefordítsam azokat a szövegeket, melyek a kései Rousseau töredékes följegyzései közül valók. Ezek ugyanis

²⁸ Derrida: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában*. Ford. Gyimesi Tímea. In: *Helikon* 1994/1-2. 34.

²⁹ Gearhart, Suzanne: *Filozófia az irodalom előtt: dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága*. Ford. Milián Orsolya. In: Füzi Izabella – Odorics Ferenc (szerk.): *Paul de Man retorikája*. Bp – Szeged, Gondolat – Pompeji, 2004. 77-115.

szövegkörnyezetet és háttérrel kínálnak a művek árnyaltabb megismeréséhez. A töredékek tanúsítják, hogy a művek között szoros belső összefüggés uralkodik. A dolgozat elkészítése során arra törekedtem, hogy lassú és aprólékos olvasással haladjak a főszövegekben. Így váltak fejezetcímekké a szövegből kiragadott – általam hangsúlyosnak gondolt – képek és emblémák. Fontosnak tartottam, hogy a szöveg maga kínálja föl számomra az értelmezésre váró helyeket; ha ilyesmire akadtam, általában engedtem a csábításnak, sőt, az is előfordult, hogy többször visszatértem egy számomra kedves helyre, veszélybe sodorva ezzel az értekezés szigorú vonalvezetését. Lehetséges, hogy a kísérletezés az értekezés rovására történt néha, de az írást és az olvasást egyaránt kísérletnek tekintettem. Úgy gondoltam, hogy egy sétáló följegyzéseivel foglalkozó értekezéstől nem lehet idegen a sétálás ritmusában való időzés és a menet közben történő szemlélődés.

Canzonetta,³⁰

egy hitvallás szövegekönyve

Az elképzelt társadalmi rend

Amikor Rousseau megírja társadalmi szerződéssel foglalkozó művét, egyesek szerint a „legjobb regényét”,³¹ mások szerint a „legédesebb álmodozásait”,³² az általános akarat fogalmának matematikai absztrakció útján való megalkotásával eljut valamiféle társadalmi higiénia követelményéhez. Miféle „törvényes és szilárd” kormányzati elv működhet a polgári állapotban? – teszi föl a kérdést. Törvényhozói ihletettséggel megemeli és transzcendenssé teszi a kormányzati elv és a jog fogalmát, majd egyértelműen aláássa saját törvényhozói diskurzusának autoritását. Egyrészt amikor a szöveg *Függelékében* rámutat fogalomrendszerének voltaképpeni alkalmazhatatlanságára, másrészt, amikor a *Társadalmi szerződés* VIII. könyvében a polgári vallás emberellenes, az emberi vallás államellenes voltát mutatja be. A függelék *Az emberi nem egyetemes társadalmáról*³³ a francia kritikai kiadásban az *Első könyv* bevezetője, mely rögtön a *Figyelmeztetés* után következik, a magyar kiadásban az értekezés végén olvasható. Ahhoz, hogy megértsük a *Társadalmi szerződés* jelentőségét³⁴ és helyét Rousseau írásrendszerében, össze kell röviden foglalnunk problémafölvetéseit és az ezekre adott megoldási javaslatokat.

³⁰ A *canzonetta* az olasz *canzone* és a francia *chanson* szó változata. A 12–13. században a cantus firmus-szal szemben álló szabad dallamot jelenti a motettben. A középkori olasz szóhasználatban minden nem latin nyelvű dalt jelenthetett, a korai madrigáltól a frottolaig. A firenzei ars nová-ban gyakori forma a ballada és a rondó mellett. A 16–17. századi bonyolult imitációs madrigálstílusban az egyszerűbb, homofon, népies dallamú és ritmusú dalt jelenti. In: *Zenei Lexikon* 1. kötet. Szerk.: Szabolcsi Bence és Tóth Aladár. Budapest, Győző Andor, 1930. 149.

³¹ De Man, Paul: *Metafora*. In: *Az olvasás allegóriái*. 187.

³² Philonenko, Alexis: *Approche du Contrat Social*. In: *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. III. Párizs, Vrin, 1984. 7.

³³ *Qu'il n'y a point naturellement de société entre les hommes*. In: *Notes et variantes*. OC. III. 1410. (Végleges címe: *De la société générale du genre humain*.)

³⁴ Ezt a könyvet ugyanis alig vették kézbe a kortársak, s először a Kommun időszakában vált meghatározóvá. 1763 és 1789 között mindössze egyszer adták ki. Első értelmezője P. L. De Baucclair, aki 1765-ban megjelentetett egy *Anti-Contrat sociale*-t, melyet „citoyen du monde”-ként írt alá. In.: Philonenko: *Approche du Contrat Social*. 15.

A *Második Értekezés*³⁵ történelemszemlélete olyannak mutatja az embert, amilyenre lett: történelmét két komponens irányítja; szabad volta és az, hogy rosszul él a szabadságával. Önrendelkezésének szabadságát ugyanis egyszerű önkényre váltja: „libre arbitre” és „simple arbitre”. Az erőszak *de facto* ott húzódik Rousseau társadalomszemléletében. Az *Értekezés*ben bemutatja az emberi nem patológiáját, állapotát halálosnak nyilvánítja, majd ennek a beteg társadalomnak készít alkotmányt. A *Társadalmi szerződés* feltételes módjával (más szóval azzal, hogy feltételekhez köti), arra mutat rá, hogy mivé lehetnénk, vagyis hogy mivé kellett volna válnunk, és e kondíciók közben elérhetetlennek nyilvánítottak: a társadalmi együttélés feltételei nem reálisak. De hogyan ítéljük meg a romlás természetét, hogyan ítéljük meg aktuális állapotunkat, ha nem valamiféle etikai követelmény imperatívusza felől? A *Társadalmi szerződés* legfontosabb kérdése – mivel a demokrácia nem embereknek való állapot³⁶ –, hogy lehet-e nyelvet találni nem létező létformához, mely abban az esetben jöhet létre, ha az emberek nyelvet találnak hozzá. Ebből a nézőpontból vethető föl az a kérdés, milyen kapcsolatban áll egymással a *Társadalmi szerződés* az *Esszé a nyelvek eredetéről* és az *Értekezés*.³⁷ A társadalom kialakulása – melyről Rousseau az „ember” szó genealógiájának mintájára ír az *Értekezés*ben – nem az ember és a dolgok (természetes) viszonyában vagy az emberek közti (etikai) viszonyrendszer megszervezésében valósul meg, még kevésbé teológiai dimenzióban; inkább egy fogalomalkotási, azaz nyelven belüli folyamat. Csakhogy a fogalomalkotás eredete az „ember” szó esetében nemhogy minden ontológiai stabilitást nélkülöz, de maga a vak véletlen. A magányosan élő ember ijedségét fejezi ki, amikor a szembejövő idegent „óriásnak” nevezi. Végtelen sok időnek kell eltelnie ahhoz, hogy az eredendő és eltörölhetetlen különbségek valamiféle azonosság gondolatává szerveződjenek, és ily módon az azonosság fogalmi illúziója lépjen az eredeti szenvedély (jelen esetben félelem) helyébe. Amikor a nyelv, természetéből adódóan helyettesítésen alapuló metaforikus alakzatot

³⁵ Rousseau: *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről*. [Továbbiakban *Második Értekezés* vagy *Értekezés*.] In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János, vál., utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978.

³⁶ „A szó szigorú értelmében véve igazi demokrácia soha nem létezett [il n'a jamais existé de démocratie véritable et il n'en existera jamais], és nem is fog létezni soha. Ellentmond a dolgok természetes rendjének, hogy a sokaság kormányozzon és kevesek kormányzottassanak. (...) Ha volna nép, amely csupa istenből állna, az a nép demokratikus kormányzat alatt élne. Az embereknek azonban nem való ilyen tökéletes kormányzat.” Rousseau, Jean-Jacques: *A Társadalmi szerződésről*. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. 532-533.

³⁷ Az *Értekezés* és az *Esszé* viszonyának analízisét végzi el Derrida: *De la grammatologie* című munkájában, 272-278.

hoz létre, akkor az „én félék” sajátos tapasztalata áthelyeződik az „ő óriás” kifejezésébe (képébe). Az *Esszé* esetében a „félék” metaforától az ember, az *Értekezés* esetében a „tölgy” névszótól a fák fogalmi meghatározásáig jutunk el. Az egyedi, az egyszerű, a partikuláris a nyelv hozományaként elvezethet a közös fogalmiságra épülő, transzparensnek tekinthető világához. Éppen ennek mintájára épül föl a társadalom közege, valamint az ezzel összefüggő intézmények összességé. Ezért nem lehet egyiket a másik nélkül megérteni: a fogalomalkotás nyelven belüli folyamat, és nem lehet kilépni közegeből, hogy pillanatfelvételt vagy állapotfelmérést végezzünk a folyamat megítélésére vonatkozóan. „Láttam, hogy a politikában gyökerezik minden, s minden nép csak azzá lehet, amivé kormányzatának természete teszi; tehát a lehető legjobb kormányzat nagy kérdése szerintem abban foglalható össze: milyen természetű kormányzat alkalmas arra, hogy a népet leginkább erényessé, felvilágosodottá, bölccsé, vagyis a lehető legjobbá formálja? Úgy gondoltam, ez a kérdés szorosan összefügg egy másikkal, melyik az a kormányzat, amelyik természeténél fogva legszorosabban ragaszkodik a törvényhez? Ebből következik: mi a törvény? Úgy láttam, mindez nagy igazságokhoz vezet, amelyek hasznára lesznek az emberi nem, de különösen hazám boldogságának, ahol nem találtam ízlésemnek való helyes és világos fogalmakat a törvényről és a szabadságról; úgy hittem ez a közvetett mód a legalkalmasabb arra, hogy ezeket a fogalmakat megadjam (...).”³⁸ „Hogy a születőben levő nép megízlelhesse a politika egészséges elveit, és követni tudja az államérdek alapvető kívánalmait, ahhoz arra volna szükség, hogy az okozat okká legyen, hogy a társadalom szelleme, jóllehet csak az alkotmányból fakad, eleve felügyeljen az alkotmány bevezetése fölött, s az emberek már a törvények előtt olyanok legyenek, amilyenné a törvények által kellene válniok.”³⁹ Egyszóval a politikát, a nyelv és a társadalom ügyét Rousseau nem egy dichotómia statikusságában képzei el, ahol az egyikről beszél, ott mindig a másik komponenséről is szó van. „A társadalmat az embereken, az embereket a társadalmon keresztül kell tanulmányozni. Akik egymástól elkülönítve akarják tárgyalni a politikát és az erkölcsöt, soha nem fognak érteni egyikhez sem.”⁴⁰ Ezért

³⁸ Rousseau, Jean-Jacques: *Vallomások*. Ford. Benedek István és Benedek Marcell, Budapest, Magyar Helikon, 1962. 395. [továbbiakban V.], O.C. I. 405. [a francia hivatkozások a Pléiade-Gallimard 1959-es kritikai kiadás szöveg helyeit jelölik].

³⁹ Rousseau: *A Társadalmi szerződésről*. 506.

⁴⁰ Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Ford. Győry János, Budapest, Tankönyvkiadó, 1957. 264. [Továbbiakban E. A fordítást több ízben megváltoztattam. A francia szöveg helyek a Pléiade-Gallimard 1969-es kritikai kiadásból valók.]

lehetetlen fölbontani Rousseau írásrendszerét elméleti-gyakorlati, irodalmi-értekező területek kettősségére. Ez a metakritikai rendszer dinamizmusa segítségével írható le; Cassirer helyezte elsőként a rousseau-i gondolatrendszer egységességére a hangsúlyt, amikor „mozgásban lévő gondolaként” írta le. Végére is mélyen egyet lehet értenünk Paul de Mannal, amikor arról beszél, hogy a rousseau-i irodalomfelfogás éppen hogy nem a politikai elfojtása, ahogyan Althusser gondolja, hanem maga az igazán politikai beszédmód.⁴¹ Ennek a beszédmódnak a retorikáját szeretnénk megvizsgálni *A szavojai káplán hitvallása* – és a hitvallás előzményei – kapcsán.

Politikai tárgyú értekezésében Rousseau arról ír, hogy a végesség emberi tapasztalata nem egyeztethető össze a jog halhatatlan eszményével. Lehet, hogy egykor létezett közvetlen demokrácia, de akik ezt képviselni voltak hivatottak, már nincsenek köztünk. A *Társadalmi szerződés* ebből a perspektívából inkább gyászos és nem jövőre vonatkozó instrukciókat foglal magába. A tragikus hangnemet erősíti az a hipotézis, mely szerint az általános akarat formálisan a rosszat is képes érvényre juttatni. A közvetlen demokrácia (képzeljük el úgy, hogy parasztok vitáznak a tölgyek alatt) és a reprezentatív (angol típusú képviselői demokrácia) – totális ellentétek. Az általános akarat egyetemessége és a szabad egyének partikuláris törekvése között a gyakorlati ész teremt egyensúlyi helyzetet. A törvényhozó *fides imperata* formájában szóra bírja az isteneket, csakhogy amint a nép ezt lefordítja magának, *fides servilis* válik belőle. A kérdés az, hogy milyen optikán keresztül képes a nép olvasni a törvény szövegét. A tömeg nem az ésszerűség látószögéből tekint a törvény követelményére, mert természetében nincs semmi ésszerűség, másrészt a nép a törvényhozóra egyfajta isteni tekintélyt ruház „puissance céleste”. E néhány példából is kiderül, hogy Rousseau értelmezésében a népet mindig zsoldos hit vezérli. Így épülnek föl a kanti értelemben vett államvallások. Másrészt pedig mi biztosíthatja, hogy a törvényhozó mindig a józan ész becsületes tanítványa legyen, és miként szabadulhat meg a nép az előítéleteitől? Ha valamilyen absztrakcióval mégis létrehozzuk az általános akarat fogalmát, hogyan képzelhető el az, hogy az emberek a magánérdekük ellenében a közjót választják? A *Társadalmi szerződés* központi fogalma a mindenki akarata vagy az általános akarat matematikai dimenziója. Az általános akarat több, mint az akaratok összessége, és több, mint a részek összege. Az ember tehetetlenségével magyarázható az, ha nem képes fölemelkedni az etikai

⁴¹ De Man: *Metafora*. 184.

univerzalizmus e szintjére, következésképpen az ember nem az, ami *lehetett volna*. Az ember elveszíti a társadalmi szerződéssel a természetes szabadságát [*sa liberté naturelle*] és azt a korlátlan jogát, hogy bármire rátegye a kezét, viszont elnyeri polgári szabadságát, mely a törvénynek való engedelmességgel írható le, valamint mindennek a „tulajdonjogát ami az övé”.⁴² Így válik autonóm személlyé, akinek nem kell tartania sem embertársaitól, sem az állam fenyegető hatalmától. Cassirer úgy fogalmaz, hogy Rousseau-t egyetlen dolog foglalkoztatta, mégpedig az, hogy mi az ember. A kérdés megválaszolásának feltétele lenne az apriori tudás arról, hogy mivé kellene válnia, milyennek kellene lennie az embernek, akiről szó van. Voltaképpen az ember önmagában se nem jó, se nem rossz: adottságai nem állandóak, természetének lényege az „*alakíthatóság*”,⁴³ hangsúlyozza Cassirer Rousseau fogalmával.

Az autonóm lény fogalmának problémás meghatározására világít rá, hogy milyen nehéz elválasztani egymástól az erősebb jogát és a mindenki akaratát. Ha mégoly nehezen oldható is föl ez az ellentmondás, akkor az nem a dialektikából fakad, hanem a társadalmi élet szerkezetéből.⁴⁴ Rousseau azonban nem eldönteni szerette volna a kérdést, hanem formába önteni, megfogalmazni. Kant alkotja majd meg a *volonté générale* fogalmából az *idée transcendante*⁴⁵ fogalmát.

A *Társadalmi szerződés* kijelentéseire a legkomolyabb ellenvetés önnön problémafelvetése. Egyrészt, mert az általános akarat tiszta elmélete összemosódik a törvényhozó empirikus alakjával. Semmiféle örökéletű és koherens társadalmi szervezet nem hozható létre, mert a törvényhozó a politikai testületekkel együtt maga is halandó. Másrészt a népnek vallásra van szüksége, különben nem marad meg egy államforma kötöttségében. Csakhogy kétféle vallás van: emberi és polgári. Az első vallás nem szorul kultikus intézményekre, az ember ott saját lelkiületében tanúsítja isten szeretetét. A másik vallás ellenséges az idegenekkel szemben, és az országhatárig védi lokális kultuszát. Kétféle halhatatlanság, kétféle világnézet; az egyik zártságában, a másik nyitottságában üdvözülni. Nem sok bizakodásra ad okot az sem, hogy a polgáré az, amely éppen a zártságot igényli; az állam nem fogadhat el olyan vallást, amely rátelepszik. Hogyan épül tehát föl a *Társadalmi szerződés*

⁴² O.C. III. 375.

⁴³ Cassirer: *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. 44.

⁴⁴ Philonenko, Alexis: *De la bonne intégration*. In: *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. III. kötet. Vrin, Párizs, 1984. 42.

⁴⁵ *I. m.* 43.

kudarca? Először is matematikailag definiáljuk az általános akaratot, amely a közvetlen demokrácia kifejeződése. Mivel azonban felmérjük, hogy milyen veszélyt jelent a tájékozatlan tömeg, létrehozuk a törvényhozó alakját. Ezután a civilvallásba menekülünk, melynek egyik legfőbb ismertetőjegye az, hogy államellenes, mint ahogy a törvényhozó is konfrontálódik az általános akarral. A *Függetlenség* szövege nem kerüli meg a kérdést: milyen személyes érdek követelheti meg tőlünk, hogy alá vessük magunkat az általános akaratnak?⁴⁶ De ez még csak a kudarc első foka. Ennél komolyabb és jelentősebb következményekkel járó fölismerés, hogy ha létezne is valamiféle ideális társadalmi együttélés, nem tudjuk ezt megítélni, mert „csak a fennálló társadalmi rend alapján alkotunk fogalmat az elképzelt társadalmi rendről”.⁴⁷ „Az egyetemes társadalmat a különös társadalmaink nyomán gondoljuk el (...), s voltaképpen csak az után kezdünk emberré válni, hogy már polgárok vagyunk.” Vagyis a helyzet menthetetlenebb, mint elsőre látszik. Hogyan lehetne ilyen körülmények között bárkitől azt kérni, hogy legyen tekintettel a létező legáltalánosabb, legelvonatottabb absztrakcióra, az emberi nem fogalmára?

„Az *emberi nem* szó pusztán gyűjtőfogalom; ez a fogalom nem feltételez semmiféle valóságos kapcsolatot az alá tartozó egyének között. (...) Képzelnünk el, hogy az emberi nem morális személy, hogy tudomása van közös létezéséről [sentiment d'existence commun] (...). Képzelnünk el, hogy a közös öntudat [sentiment commun] nem más, mint az emberiség érzése, és hogy az egész gépezet mozgó elve a természeti törvény (...). Nos (...), azt fogjuk találni, hogy a társadalom haladása elfojtja az emberiséget [étouffe l'humanité dans les coeurs], miközben felébreszti a személyes érdeket, és hogy a természeti törvény fogalmai, bár helyesebb volna az ész törvényéről beszélnünk, csak akkor indulnak fejlődésnek, amikor a szenvedélyek már kialakultak, és elfojtják az emberiség parancsait. Amiből láthatjuk, hogy az úgynevezett természeti parancsra létesített társadalmi szerződés igazi kiméra, mivel követelményeit nem ismerjük vagy nem tudjuk teljesíteni (...).”⁴⁸ Ha valamilyen módon mégis sikerülne nyelvet találni egy ilyen diskurzushoz, kérdés, hogy kiterjeszthető-e, vagyis az ember rávehető-e arra, hogy elsajátítsa az absztrakció, elvonatkoztatás képességét. A *Társadalmi szerződés*ben Rousseau

⁴⁶ Rousseau: *Az emberi nem egyetemes társadalmáról*. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. 615.

⁴⁷ I. m. 616.

⁴⁸ I. m. 611.

indirekt módon elismeri kudarcát mint politikai nevelő, s a veszteséget enyhítve, az *Emil*-ben privát tanítási modellt dolgoz ki.⁴⁹

Egyrészt a „természet szelíd hangja már nem kormányoz csalhatatlanul bennünket (...). A boldog aranykor, mivel az ősidők botor embereinek nem volt érzéke hozzá, a későbbi korok felvilágosult emberei elől pedig elillant, idegen maradt az emberfajtól: vagy azért, mert nem ismertük föl, amikor élvezhettük volna, vagy azért, mert elvesztettük, amikor már fel tudtuk volna ismerni.”⁵⁰ Másrészt hogyan „adhatunk meggyőző választ az effajta beszédre, ha nem akarjuk a vallást segítségül hívni az erkölcs dolgában, és közvetlenül Isten akaratától függővé tenni az emberi társadalom egységét? Márpedig a bölcssek Istenének fennkölt eszméje, a testvériség szelíd törvénye, melyet ez az Isten szab ki ránk, a tiszta lelkek társas erőnei (...), mindez elérhetetlen a sokaság számára.”⁵¹

Ezért bízunk *inkább* a filozófusra ama kérdés vizsgálatát, amelyről a teológusok mindig az emberi nem ártalmára értekeztek.⁵² „Az általános akarathoz kell az egyénnek fordulnia, mondja nekem a filozófus, hogy megtudja, meddig kell embernek, polgárnak, alattvalónak, atyának, gyermeknek lennie, s mikor van itt az ideje, hogy éljen és meghaljon. (...) Jó, de hogyan kényszeríthető arra az egyén, hogy az emberi nemre tekintettel legyen? És amikor az általános akaratot kell bírálul hívni egy egyedi cselekedet megítélésében, hogyan lesz alkalmazható a szabály, és hogyan nem élnek vissza vele?”⁵³ Hiszen, mondja Rousseau „az emberi értelem egyik legnehezebb és legkésőbbben elsajátított művelete, hogy ily módon általánosítja a gondolatait; ezért hát kétséges, hogy az átlagember képessé válik-e valaha is, hogy levonja magatartásának szabályait ebből a gondolkodási módból.”⁵⁴ Nem marad más hátra, vagyis a legtöbb, amit tehetünk, hogy „magából a bajból” szerzünk gyógyírt a baj orvoslására.⁵⁵ Hogyan tegyük mindezt? Mutassunk példát, tanítsuk meg az emberiséget hogyan lehet boldog, keltsük föl benne a jó iránti szenvedélyét. A következő bekezdés is bizonyítja, Rousseau mennyire komolyan fontolóra veszi a szenvedélyben rejlő erő lehetőségét:

⁴⁹ A törvényhozót fölváltja a nevelő alakja, tárgya többé nem egy egész nép, csupán egy gyerek. Csakhogy ez a privát, *privé*; közösségi létezésétől megfosztott, azaz negatív nevelés.

⁵⁰ *I. m.* 611.

⁵¹ *I. m.* 614.

⁵² Uo.

⁵³ *I. m.* 615.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ *I. m.* 617.

„Hacsak buzgalmam nem vakít el e vállalkozás közben [*si mon zèle ne m'aveugle pas dans cette entreprise*], semmi kétség, hogy az emberi nemnek ez az ellensége végül megtagadja tévelygéseit, hogy az ész mely tévútra vezetete, visszavezeti az emberségéhez, hogy megtanulja fölébe helyezni látszólagos érdekének jól felfogott érdekét, hogy jó, erényes és fogékony emberré [*bon, vertueux, sensible*] válik, egyszóval, hogy könyörtelen útonállóból [*d'un Brigande féroce*], aki lenni akart, a társadalom legszilárdabb támasza lesz, feltéve, hogy erős lélek és józan ítélőképesség lakozik benne.”⁵⁶

Két fontos állításról tanúskodik a szöveg. Egyrészt arról, hogy a valóságosan átélt szenvedély képes *elvakítani*, eltörölni saját szövegének érvényességét. Vagyis a szenvedély szövegalkakító komponens, amely képes az ész hibáit korrigálni, törlés alá helyezni, ha ezeket megjavítani, föloldani nem lehet. Másrészt a szöveg saját olvasatára vonatkozó instrukciót ad: így olvass engem: ne higgy el nekem mindent. Tanulj meg kételkedni, ne fogadj el semmit, amit te magad nem hagysz jóvá. A társadalom támasza lehet az is, aki ugyan törvényes keretek között útonállónak készült, mégis valamiféle *elvakultság* (baleset) következtében *jó, erélyes és fogékony* emberré lett. Rousseau törvényhozója itt forr össze a nevelő alakjával; a baleset gondolata termékenyebb paradoxon, mint gondolnánk. Egy ilyen eseményszerű botlás vagy vihar teszi lehetővé, hogy eltávolítsuk az emberi intézmények épülete körüli „port meg homokot, hogy megpillantsuk a rendíthetetlen pilléreket, melyeken az épület emelkedik, s hogy megtanuljuk tisztelni az alapokat.” Voltaképpen az ésszerűség ellenében kellene megtanítani valamiféle ésszerűséget. Miként lehet mégis megtanítani valakit arra, amire nem lehet; például egy polgárt arra, hogy emberré váljon? Ha ésszel föl lehetne fogni azt, amiről itt szó van, nem kellene oly kimerítően törekedni megtanítására. Márpedig az utasítás egyértelmű: *qu'il apprenne à préférer*, vagyis hogy választani tudjon látszólagos és valódi [*bien entendu*] érdeke között. Pontosabban, hogy jól felfogott érdekére hallgasson a látszólagossal szemben. Még egyértelműbben: cselekedjen úgy, hogy közben legyen tekintettel valami elvont és absztrakt dologra.

„Ha az egyetemes társadalom másutt is léteznék, nemcsak a filozófusok rendszereiben, úgy, mint már mondtam, valamiféle morális lény volna (...). Léteznék valamilyen egyetemes nyelv [*langage universelle*], melyre a természet

⁵⁶ I. m. 618.

minden embert megtanít; ez volna közös érintkezésük első eszköze. Léteznék valamilyen közös érzék [*sensorium commun*], ez teremtené összhangot valamennyi rész között. (...) (S) nemhogy az egyének boldogságán alapulna a köz üdve, éppenséggel ez utóbbi lenne a forrása az előbbinek.”⁵⁷

De hogyan lesz e képtelennek látszó absztrakcióból a gyakorlati életre vonatkozó útmutatás? És lehet-e a cselekvésnek bármiféle mintázata, előképe? Hiszen ez éppen aktivitása, eseményjellege miatt nem követhet semmiféle előírást.

Monsieur La Fontaine

„Most végre az erkölcs területére léptünk. Megtettük a második emberi lépést. (...) Megmutatnám, hogy az *igazságosság* és a *jóság* nem merő elvont szavak, pusztán az értelem alkotta szellemi lények [*des pures êtres moraux*], hanem a lélek valóságos vonzalmai [*veritables affections de l'ame éclairée par la raison*], melyeket az ész világossága jár be (...). Megmutatnám, hogy csupán az ész segítségével, a lelkiismerettől függetlenül nem lehet semmiféle természetes törvényt felállítani, s hogy az egész természetjog agyrém csupán, ha nem alapul az emberi szív természetes szükségletére. Úgy gondolom azonban, itt nem az a dolgom, hogy metafizikai és erkölcstani értekezéseket vagy bármiféle tanfolyamokat adjak.” (E, 266.) *Az általános akarat* vagy az *emberi nem* tisztán fogalmi konstrukció. De ilyen minden olyan eszme, amelyik összefügg az *emberi nem* fogalmával. Hogyan lehet megtanítani az embereket arra, hogy szabadok legyenek? Hogyan lehet olyasmit kérni tőlük, amit vagy nem ismerhetnek, ha meg ismerik, képtelenek arra, hogy útmutatásként kövessék? Nagyon nehéz szabadnak lenni, de Rousseau többet mond ennél: nagyon *nehéz lenni* egyáltalán. Márpedig csak szabad emberek lehetnek egymással szolidárisak, hiszen közös létezésről van szó [*existence commun*], mondja Rousseau. Miként lehet megtanítani a jól szabályozott szabadságot?⁵⁸ Ez voltaképpen módszertani ellentmondás; előzetes tudást kellene feltételeznünk ahhoz, hogy megismertessük velük a dolgot, amely persze nem instrumentális jellegű. Miként lehet szabadságra nevelni az embereket? Rögtön az *Emil* kérdésfelvetéseit kell megvizsgálunk. Mit várhatunk egymástól, ha az életet megkötözéssel indítjuk

⁵⁷ *I. m.* 612.

⁵⁸ „Kipróbáltak már minden eszközt, csak egyet nem, éppen azt, amely egyedül vezethet célra: a jól szabályozott szabadságot.” E, 79.

el? Ebben a kritikában nem pusztán a pólya elutasításáról van szó, hanem mindenféle beavatkozás késleltetéséről.⁵⁹ Minden erőfeszítés arra irányul, hogy olyan embert formáljon, aki arra van ítélve, hogy leélje az életét, azaz szélsőségesen nehéz dolgokkal küzdjön meg.

A negatív nevelés kérdésében Rousseau mindenekelőtt Fénelon⁶⁰ elveit tartja szem előtt. Fénelon szerint a konfrontáció veszélyes, és veszteséget okoz, ezért előbb indirekt módon kell a személyiséget formálni. Az *Emil* ennyiben nagyon is beilleszthető korának klasszikus kánonjába. A cél mindkét nevelés esetében egy mesterség elsajátítása; előbb azonban itt is, ott is embert kell formálni, ezután lehet asztalos az egyik, uralkodó a másik. Semmi különös nincs tehát abban, hogy az asztalosnak a *Robinsonon* kell nevelkednie, a királynak pedig a görög-római örökségen. Nem dolgozunk részleteiben megtárgyalni az első három könyv valamennyi instrukcióját és nevelésre vonatkozó gondolatmenetét. Fontos azonban, hogy a gyermek nevelése alkotásként értékelt esemény, amely kettős dialektikába ágyazódik: a késleltetést kell szem előtt tartani.⁶¹ Ez a tétlenség metódusa: „Nehéz mesterséget prédikálok neked, ifjú tanító, azt hogy előírások nélkül nevelj, és hogy mindent megtegyél, miközben nem teszel semmit.”⁶² (E, 113.) Ezzel a módszerrel ugyanis nem lehet a tekintély erejére támaszkodni: „Sosem jutsz el odáig, hogy bölcsesket faragj, ha nem faragsz előbb vásott gyereket.” (E, 116.) „Korlátozások tehát, amennyire csak lehet, a gyermek szókészletét. Kellemetlen akadály, ha több a szava, mint a fogalma, s ha többet tud mondani, mint gondolni.” (E, 59.)

Hogyan lehet mégis élni a tanítás eszközével? Mesék, történelmi leckék, vagyis példázatok segítségével. Monsieur La Fontaine a nép bölcs nevelője állatmesék példázataiban fogalmaz meg erkölcsi tanítást. Bizony, érvényes leckék ezek, sugalmazza Rousseau, hiszen minden nemzedék újra meg újra elsajátítja tanulságait. Ki ne ismerné a ravasz és szemfüles állatok egyikét-másikát. Az árva gyermek privát nevelése az első három könyvben kizárja a nyilvánosság fogalmát, mivel a

⁵⁹ „Mi a teendőnk, hogy ilyen ritka embert formáljunk? Kétségkívül sok: megakadályozni, hogy bármit is csináljanak vele.” E, 17. „Ki merjem-e itt fejteni minden nevelés legnagyobb, legfontosabb és leghasznosabb szabályát? Azt ugyanis, hogy az időt nem nyerni, hanem veszíteni kell.” E, 81.

⁶⁰ *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*. Fénelon Louis XIV. nevelőjeként írta meg könyvét, mely hasonló sorsra jut, mint az *Emil*.

⁶¹ „Mivel a gyermekekből az apák és a tanítók nem gyermeket, hanem tudóst akarnak csinálni...” E, 82. „Tekintsetek minden halasztást előnynek... hagyjátok érlelődni a gyermekkor magában a gyermekben.” Uo.

⁶² A hivatkozások oldalszámait a szövegben folyamatosan jelölöm. Az *Emil* eddig hivatkozott magyar és francia kiadását alapul véve.

képzeletbeli növendéknek nemcsak az érzéseit kell megtanulnia (Condillac szobrával szemben), hanem az ítéletalkotást is. A művész minden tudományát latba vetve legfeljebb egy dolgot alkot. A nevelő műve azonban nem egy tárgy, hanem egy élet megformálása. A nevelési elv nem doktrínákhoz kötött, hiszen külsődleges eszközökkel nem lehet biztosítani a nevelés célját, ami nem más, mint a belső szabadság feltételeinek megteremtése.

A morális nevelés elképzelhetetlen a társadalmi konszenzust életben tartó narratív technikák fölülvizsgálata nélkül. Hogyan történik az erkölcsi útmutatás? Példázatokban, vagyis mesékben. Ha Emilnek nincs szüksége szellemi örökségre, akkor ez nem mást fejez ki, mint a La Fontaine meséin fölnőtt társadalom kritikáját. Egy *hangya* pimasz, fölényes és megsemmisítő modorát kell helyeselnünk ahelyett, hogy részvétet éreznénk a *tücsök* szorult helyzete miatt. „(...) Azt hiszitek, hogy a tücsköt adjátok neki mintaképül, pedig szó sincs róla: a hangyát választják majd. Senki sem szereti megalázni magát, s a gyermek mindig a kedvezőbb szerepet választja (...). S mily szörnyű lecke ez a gyermekkornak. A szörnyetegek leggyűlöletesebb fajtája az a fösvény és szívtelen gyermek lenne, aki tudná, mi az, amit kérnek tőle, és mi az, amit visszautasít. Sőt, a hangya még ennél is többet tesz: megtanítja, hogyan kell gúnyolódva visszautasítani.” (E, 110.) „Egyezkedjünk, La Fontaine uram. Ami engemet illet, megígérem önnek, hogy kellő válogatásban fogom olvasni önt. Szeretni is fogom önt és okulok majd meséiből.” (E, 111., O.C., 357.) Egy szóval a nevelő olvashatja ezeket a szövegeket, csak a gyermek számára jelentenek veszélyes olvasmányt.

A revízió alá vett másik nagy elbeszéléscsoport a történetírás. „Egyik főbűne a történelemnek, hogy sokkal inkább rossz, mint jó oldalról rajzolja az embert, mivel a történelmet csak a forradalmak meg a katasztrófák teszik érdekessé. (...) Csak a rosszról van tehát tudomásunk, a jó alig nyit korszakot. Nincs másnak hírneve csak a gonosznak.” (E, 267., O.C., 527.) A boldog és gyarapodó nemzetek története homályban marad, mert azokról a kormányzatokról beszélnek a legkevesebbet, amelyek a legjobban kormányozzák magukat. Úgy tűnik, hogy csak a negatív eseményeket tekintjük példaértékűnek. A jó hír nem hír, a normativitás nem bír történelmi jelentőséggel. A jók feledésbe merülnek, vagy nevetségessé válnak, ezért mondhatja Rousseau, hogy a filozófia és a történetírás az emberi nem rágalmazását szolgálja. (E, 267.) Történelemszemléletének másik sajátossága, hogy a tényeket nem tartja a valóság referenciájának. A tényeket történészek közvetítik, akik azonban

saját fantáziájuk és ítéletük szerint válogatnak ezekből. Így tehát a nézőpontok sokfélesége, az értelmezésekhez fűződő különböző érdekek mind befolyásolják a történetírást. Saját elfogultságuk és előítéletük árnyékában a történetírók nem látnak tisztán, nem látják, hogy a történelem menetét olykor apró és közömbös véletlenszerűségek láncolata határozza meg: „Hányszor megtörtént már, hogy egy csata kimenetelét – anélkül, hogy bárki is észrevette volna – az döntötte el, hogy egygel több vagy kevesebb fa volt ottan, hogy jobbról vagy balról egy szikla állt ki, vagy hogy a forgószél porféléhőt támasztott.” (E,267., O.C., 527.) A történelem csak az empirikus és följegyzett tényeket tartja számon, azokat, melyek nevekkal, helyekkel, évszámokkal rögzíthetők. A tények okait azonban nem vizsgálja, és rendszerezéssel helyettesíti a magyarázatokat. A „rendszerezés tébolya” ismét csak elhomályosítja a történetírók tisztánlátását, hiszen ekkor saját rendszerük tökéletesítésén fáradoznak, nem a dolgok értő magyarázatán. A történelem nagy dimenziókban vizsgálja az embert, s nem fordít figyelmet az ember környezetének és magánéletének rekonstruálására, mely elősegíthetné egyes korok jobb megértését. A történetírás a külsőségeig jut el, s „sokkal inkább a ruháját, mint a személyét festi”, azaz a közéleti ember képét mutatja meg. Márpedig az emberi szív az, ami igazán érdekes, és ahol megmutatható a történelem igazi lenyomata. Így jut el Montaigne-ra való hivatkozással a történetíróktól az önéletrajzokig. „Azok – mondja Montaigne –, akik életrajzokat írnak, minthogy inkább a véleményekkel, mint az eseményekkel, inkább azzal, ami belül történik, mint azzal, ami kívül zajlik le, azok felelnek meg nekem a leginkább. Ezért mindenképpen Plütarkhosz az én emberem.” (E, 270.) A történetírás nem szolgálhatja az etikai nevelést, mivel negatív példákat állít, és a véletlenszerűséget fátumnak képzei el. A példákat el lehet ugyan távolítani, de hiányukat mégis pótolni kell valahogyan. Az önéletrajzi szövegek és a személyes életutak bemutatása pótolhatja ezt a hiányt, mert ez segíthet abban, hogy jól megfigyeljük az embereket, s különbségeiket, szenvedélyeiket megértsük. Az emberi szenvedélyek szolgálnak egyedül tanulsággal az etikai nevelés területén. A történelmet egyedül azért érdemes tanulmányozni, hogy halottak kárán ismerje meg önmagát az ember, s tegyen szert bölcsességre. „Aki azonban nem elégszik meg a látszattal, s az emberek boldogságát csak a szívük állapota felől ítéli meg, észreveszi majd, mily nyomorultak, mégpedig éppen sikereikben. Észreveszi majd, hogy emésztő vágyaik és gondjaik szerencsésükkel együtt fokozódnak és sokszorozódnak.” (E, 273.)

Jobb-híján

Az etikai nevelés legfontosabb eleme a szájalom érzésének megtanítása (E, 249.), s ezzel a tanítás funkcióváltása történik meg; immár nem pusztán önmagában, hanem közösségben kell helyt állnia a tanítványnak. „Ügyszólván kétszer születünk. Egyszer arra, hogy létezzünk [*exister*], másodszor arra, hogy éljünk [*vivre*].” (E, 232., O.C., 489.) A szájalom-érzés a közösségi lét olyan etikai dimenziója, melyben közvetlen nexusban vagyunk fajunkkal, más személyekkel és a Teremtővel. „Vannak emberek, akik csak fájdalomkiáltások hallatán és könnyek láttán tudnak megindulni, akikből a keserűségtől szorongó szív hosszú és tompa zokogásai sohasem szakasztanak sóhajokat. Ne várjatok tőlük egyebet, mint hajthatatlan szigorúságot; rideg és kegyetlen magatartást. Lehet, hogy egyébként feddhetetlenek [*intègres*] és igazságosak, de soha nincs bennük irgalom [*clémens*], nagylelkűség [*généreux*], szájakozás [*pitoyables*]. Azt mondtam, hogy igazságosak lehetnek, ha ugyan igazságos lehet az ember, amikor nem könyörületes [*misericordieux*].” (E, 253.) Az együttérzés képessége egy érzelmi ökonómiában bontakozik ki. „Ha tehát másoknak csak azt az együttérzést [*sensibilité*] juttatjuk, amelyre nincs szükségünk [*n’a pas actuellement besoin pour lui-même*], akkor a részvétnek igen kellemes érzésnek kell lennie, mert mellettünk tanúskodik. Az érzéketlen ember viszont mindig boldogtalan, mert szívének állapota nem hagy neki semmi felesleges érzékenységet [*sensibilité surabondante*], melyet mások szenvedésének juttathatna.” (E, 256.) A szájalom és az igazság szembeállításából következik, hogy szájalom nélkül az igazság megkérdőjelezhető. A szájalom univerzalizmusa kiterjed a bűnösökre is, az igazság azonban politikailag behatárolt jogi kategória, például „minden hazafi veszedelmes az idegenekre nézve”, azaz az igazság csak egy adott politikai kontextusban lehet érvényes. A hazafi fanatizmusa igazságtalan az idegenekkel szemben; vagyis a jó ember és a jó hazafi fogalma nem összeegyeztethető. Rousseau szerint a fanatizmus minden formája káros, noha éppen ez az állampolgári eszmény alapja. Az erkölcsi nevelés tehát két párhuzamos pályán halad, melyek azonban soha nem találkoznak.⁶³ Ha ebben a megvilágításban vesszük szemügyre az igazság kérdését, azt találjuk, hogy a törvények nyelve az elnyomás eszköze. Egyedül a szájalom érzése – melyet nem lehet lerombolni, csak elfojtani – képes átírni vagy megingatni a lelketlen

⁶³ Philonenko, Alexis: *De l’autre à personne*. In: Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. III. kötet. Párizs, Vrin, 1984. 188.

beszéd egyeduralmát. Az egyik oldalon az igazságosság – a maga messzemenően torzított és kiforgatott valójában –, a másikon a száanalom – a maga spontaneitásában – nem rendezhető közös fogalom alá. Az ember soha nem lesz (hon)polgár, a zártság pedig nem fog föloldódni a nyitottságban. „Tanítsátok meg tanítványotokat minden ember szeretetére, még azokéra is, akik nem válnak az emberiség becsületére. Gondoskodjatok róla, hogy tanítványotok ne csatlakozzék egyik osztályhoz sem, hanem mindegyikben magára ismerjen. Elérzékenyülten beszéljetelek előtte az emberi nemről, sőt száanalommal is, de sose megvetéssel. Ember, ne foszd meg az embert méltóságától.” (E, 252., O.C., 510.) A látószög különössége, hogy az emberi faj népek *össességéből* áll [elle est *composée essentiellement de la collection des peuples*] (O.C., 510.), vagyis a sokféleség az egyetemes emberi karakter. A népek összessége pedig zömmel egyszerű emberekből áll. Az ő nyelvük a fontos és tanulmányozandó.

Az együttérzés képessége mindig a jelenre korlátozódik, itt nincs helye múlt időnek, szemben például a barátsággal, melyet döntően emlékképek sokasága köt össze jelenlegi életünkkel. Az előbbi érzelem minden élőlényre kiterjed, függetlenül valamilyen előzetes ítélet jogosságától vagy igaz voltától, így nem lehet intellektuális vagy erkölcsi fontolgatás tárgya. A száanalom érzése a másokkal való azonosulás képességében jön létre. (E, 247.) De „mindenki csak akkor válik érzővé, ha képzelete megelevenedik, s önmagán túlra ragadja [*transporter hors de lui*]”. Ezért kell ezt az érzést előállítani, és Rousseau azt mondja, hogy érzelmet érzelmekkel lehet előhívni. (E, 246.)

„Bizonyos hivatásokkal járó boldogság, mint például a falusi embereké vagy pásztoroké, meghat bennünket (...), mert úgy érezzük, hogy belemerülhetnénk ebbe a békés és ártatlan állapotba: csakhogy ez egy *jobb-híján* [*pis-aller*], mely tisztán csak kellemes gondolatokat ébreszt, hiszen csak akarni kell ezt az élvezetet, s máris elsajátítottuk az eszméket.” (E, 248., O.C., 506-507.)

Az érzelmek előhívása egy jól körülírt dramaturgiában lehetséges; egy olyan békés és ártatlan színpadképben, amelyről az elbeszélések két nagy csoportjához képest mondható csupán, hogy *jobb-híján* vagy „kényszerpálya”. Mégis, ez az egyszerűség az a formaelv, mely az elbeszélés lehetőségét, ennek nyelvezetét jelenti, másrészt eligazíthat azzal kapcsolatban, hogy hol találjuk azt az élvezetet, mely élvezet az eszmék távoli birodalmába. Hiszen tudjuk jól, hogy Rousseau

gondolatrendszerében az „általános és elvont eszmék a forrásai az emberek legnagyobb tévedéseinek”. (E, 314.)

„A metafizikai szócseplés soha egyetlen igazsághoz nem jutott el, de olyan képtelenségekkel zsúfolta tele nyelvezetét, melyet meg se merünk vizsgálni közelről [*le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte sitôt qu'on les dépouille de leurs grands mots*].” (E, Uo., O.C., 577.) Mindenekelőtt kerülni kell a filozófusok fölényes, nagyképű, dogmatikus nyelvhasználatát. (E, 305.) Az egyszerűség dramaturgiája nem terhelhető meg doktrínák jelenlétével, sem olyan személy színrelépésével, aki efféle tudás közvetítésében érdekelt.⁶⁴ „Ne feledd el sosem, hogy én nem tanítom, csupán előadom érzéseimet. [*Souvenez-vous toujours que je n'enseigne point mon sentiment, je l'expose*].” (E, 317., O.C. IV, 581.) Ez a mondat szó szerint megismétli Montaigne fordulatát: nem tanítom, csak előadom, amit gondolok [*je n'enseigne point, je raconte*].⁶⁵ A káplán az érzéseit készül előadni. De ki az, aki valóban megszólal az *Emil* negyedik könyvében?

A szavojai káplán valós személyként szerepel Rousseau írásrendszerében, s így történetiségének jelentőséget tulajdonítunk.⁶⁶ Mit fejez ki ez a történetiség? Hogy az etikáról való hiteles beszéd a személyesség követelményét fogalmazza meg, s hogy egymással összekapcsolódva e kettő olyan történeti valóságra tesz szert, mely az igaz beszéd sajátja.

⁶⁴ „Pour moi qui n'ai point de système à soutenir, moi, homme simple et vrai... que pourrais-je choisir de plus que d'être homme?” (E, 319., O.C., IV, 582.)

⁶⁵ Ez a mondat kimaradt a magyar kiadásból. Michel Eyquem de Montaigne: *Esszék*. Harmadik könyv. Ford. Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor, 2003. 25. *Les Essais*. Párizs, Le Livre de Poche, 2001. 1258.

⁶⁶ E kérdésben egyetért Philonenko, Gouhier, Burgelin, R. Grimsley, P. Masson. A káplán előképe Jean-Claude Gaime (1692–1761), akit Rousseau 1728-ban Torinóban ismert meg, és Jean-Baptiste Gâtier (1703–1760), aki Annecy-ban pártfogolta. Ehhez lásd még a Beaumont-hoz címzett levél ide vonatkozó passzusát: „Futtában megjegyzem, hogy eminenciád immár másodszor nevezi kimerikusknak vagy költöttnek a szavojai papot. Honnan tudja, hogy az, könyörgök Önnek? (...) Elismerem, tudvalevő, hogy kevés pap hisz Istenben, de azt azért még nem bizonyították be, hogy egyetlenegy sem.” *Levél Christophe Beaumonthoz*. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. 676.

Beszélgetésünk szövege

„Éppen nyár volt, már hajnalban felkeltünk. Elvezetett a városon kívülre, magas dombra, melynek lábánál a Pó folydogált. Látni lehetett folyását a maga áztatta termékeny partokon keresztül. A távolban az Alpok mérhetetlen láncá koszorúzta a tájat. A fölkelő nap sugarai már végigsiklottak a rónákon, hosszú árnyékokban terítve végig a fákat, a halmokat és a házakat a mezőkön, s ezer fény és színárnyalattal szórták tele a legszebb képet [*enrichissoient de mille accidens de lumiere le plus beau tableau*], melyben emberi szem csak gyönyörködhetik. Mintha a természet minden pompáját kitárta volna szemünk elé, hogy szöveget kínáljon [*offrir le texte à nos entretiens*] beszélgetésünkhöz. A béke embere egy ideig csendben szemlélgette az előttünk elterülő tárgyakat, s aztán így szólt hozzám: [ide ékelődik a cím: *A szavojai káplán hitvallása*. Megjegyzés M. P.] gyermekem, ne várj tőlem sem tudós értekezéseket, sem mély okfejtéseket”. (E, 303.)

A hitvallás szövegindító ekphrasisánál időzzünk el egy keveset. A világos tónus, az édes beszéd számos emberhez intézett beszéd. A városon kívül egy magasan (de nem túl magasan) fekvő hely ad teret a jelenetnek; ez a kép színeivel és formáival a bizalom légkörét sugározza. A domb ideális szintkülönbséget jelent; megfelelő perspektívát nyújt anélkül, hogy félelmet keltene. Ez a kompozíció a bukolikus idill eszményét festi le, s ennyiben a klasszicizáló elemekkel való szembefordulás. Rousseau itt föladja az *Első értekezés*ben megalapozott elitizmusát, s nyíltan szembefordul a felvilágosodás elitizmusával.⁶⁷ Felvilágosodás-kritikája alapvetően a „több tudás több bünt eredményez” kritikai meglátásban gyökerezik. Ez a kijelentés azonban a népre vonatkozik, nem az egyéni teljesítményekre.⁶⁸ Az *Első*

⁶⁷ Például Diderot szemléletére hivatkozhatunk, aki a *Természetjogban* így foglal állást: „és aki nem akar gondolkodni, lemond emberi mivoltáról, s úgy kell kezelni, mint egy természetből kivett lényt”. *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Ford. Ludassy Mária, Budapest, Gondolat, 1975. 467.

⁶⁸ Rousseau felvilágosodás-kritikáját mint gondolatai *történetét* foglalja össze a Beaumont-hoz intézett levélben. A döntő mozzanatot idézzük föl: „szemügyre vettem az emberi szellemet a polgári állapotban, s azt találtam, hogy itt a tudás és a bűn mindig ugyanolyan arányban növekszik, nem az egyénekben, hanem a népekben. *Mindig gondosan ügyeltem e megkülönböztetésre, amit soha egyetlen támadóm sem volt képes felfogni.*” (*Levél Christophe Beaumonthoz* 691., kiemelés M. P.) Lásd még az *Értekezés a tudományokról és a művészetekről* bevezetőjét: „Minden időkben lesznek emberek, akik arra születtek, hogy századunk, országunk, társadalmunk véleményeit visszhangozzák. Ilyen ma a szabadgondolkodó s a filozófus: ugyanezen oknál fogva egyenesen fanatikusok lettek volna a Liga idején. Aki túl akarja élni századát, ne ilyen olvasóknak írjon.” *Értekezés a tudományokról és a művészetekről* 7. Kiemelés M. P. Az *Első Értekezés* kritikai olvasataához ld.: Strauss, Leo: *On the intention of Rousseau*. In: *Social Research* 1947. 465-487.

értekezés kultúrakritikája két pilléren nyugszik. Egyrészt az erkölcs és a művészet összeférhetetlenségén, másrészt a művészet szentélyének lerombolásán. „Mit gondoljunk a népszerű szerzők sokaságáról, akik eltávolították a múzsák templomából a bejáratot védelmező akadályokat, mindent, amit a természet azért teremtett, hogy erőpróba elé állítsa a tudásvágytól megkísértett embereket. (...) Akik tapintatlanul betörték a tudományok kapuját és bevezették a szentélybe a népséget, mely nem méltó rá, hogy a közelébe lépjen.”⁶⁹

Visszatérve a kiindulási képhez azt látjuk, hogy itt elenyészők a bejáratot vagy befogadást védelmező akadályok. Ez egy könnyedén induló jelenet, melyben a narrátor által megszólaltatott szereplő világosan közli hallgatóságával, hogy mindenekelőtt érthetőségre törekszik. A szavojai káplán hitvallása olyan erkölcsi útmutatás, mely a „népséghez” kíván szólni. A hitvallás szenvedélyessége és elragadtatottsága melodikus nyelvet teremt, mely az elbeszélés fenyegető monotoníája ellen lép föl. Nem pusztán azért szükséges korlátozni a metafizikus nyelvezetet, mert a zeneiséggel közvetlenebb módon, azaz hatékonyabban lehet hatni az erkölcsökre. A társadalom gyermeklelkű, észérvekkel nem lehet meggyőzni a tolerancia szükségességéről, a fanatizmus elutasításáról, a lelkiismeret isteni eredetéről, a szánszól és az együttérzés nélkülözhetetlen szerepéről. Jóllehet a társadalmi szerződést olyan emberek közösségében lehet megvalósítani, mely ezekre az értékekre normaként tekint. Márpedig észhasználatunk önös érdekeink szolgálatában áll, a közösség érdeke gyakran ellentétes ezzel: saját önzésünkkel szemben kell megszilárdítanunk a „képzelt” értékeket. A pásztortársadalom eszményében az engedelmesség a legfőbb erény. A lelkipásztor eszmeifuttatást, nyomozást végezhet arról, hogy mi zajlik az egyén belső életében. Rousseau szerint az etikai nevelést nem lehet instrumentális eszközökre alapozni. Az erkölcsi jóra (mely az önkéntességben gyökerezik) nem lehet kiképezni az embereket, mert semmiféle külső diktátumnak nem vethető alá az, ami belülről fakad. Ha nem lehet a tanítás hagyományos módján megszólítani őket, csábításhoz lehet folyamodni. A káplán egyszerre a csábító és az elcsábított alakja, aki saját elragadtatásának közvetítésével kelt érzelmeket. Ezek az érzelmek nem lehetnek túlságosan szenvedélyesek, mivel a hallgatóság, a fönstiek értelmében, gyermekekből áll. Így ezt

⁶⁹ Rousseau: *Értekezés a tudományokról és a művészetekről*. 36.

az ekphrasist egy műszóval canzonettának, zenei betoldásnak, dalocskának értékelem.

Létezik ugyan az a fentről lefelé történő kontinuitás, mely azt biztosítja, hogy ha egy államot jól kormányoz a vezetője, a családfők is jól kormányozzák családjaikat, a vagyonukat, a birtokukat, és az egyének is tudnak úgy viselkedni, ahogy kell. Ez a fentről lefelé irányuló organizmus, államrend a polisz.⁷⁰ A *politikai ökonómia* lényege „a háznak az egész család javára történő bölcs kormányzása”.⁷¹ Az állam azonban semmiben sem hasonlít a családhoz, nem alkalmazható rá az említett viselkedésforma. Márpedig rákényszerülünk, hogy az igazságot előállítsuk, mert a hatalom gyakorlásának feltétele az igazságosság eszménye. A *Társadalmi szerződésben* például „a természet”, „a szerződés”, „az általános akarat” fogalmaiból kísérli meg a kormányzás elvét létrehozni. A hitvallásban a család legkisebb tagját, a gyermeket kell igazságosságra nevelni, ezáltal a csábítás dramaturgiájában történik mindez.

Tágabb kontextusban vizsgálva a hitvallás szövegét, azt mondhatjuk, hogy Rousseau kortársai, Helvetius és Quesnay szövegeire reflektálva, valamint Montaigne és Descartes hagyományt alkotó írásai segítségével teremti meg hitvallásának történetét. A szöveg részben a *De l'esprit* (Helvetius) és az *Enciklopédia* „Evidencia” szócikke ellen foglal állást, valamint azt a materialista ortodoxiát támadja, amelyet Buffon, d'Holbach, Maupertuis, La Mettrie és Diderot bizonyos nézeteihez szokás társítani.

Az érzetek igazsága

„Azt mondják nekünk, hogy a lelkiismeret az előítéletek műve. De én saját tapasztalatból tudom, hogy a lelkiismeret makacsul ragaszkodik a természet rendjéhez az emberek valamennyi törvényének ellenében. Hiába tiltják meg nekünk ezt, vagy azt, a lelkifurdalás mindig gyenge szemrehányást tesz azért, amit a jól elrendezett természet megenged nekünk.” (E, 304., O.C., IV. 566.)

⁷⁰ Foucault, Michel: *Kormány-fővel gondolkodni*. In: *Nyelv a végtelenhez*. Ford. Kicsák Lóránt, Latin Betűk, Debrecen, 2000. 292.

⁷¹ „L'éducation publique, sous des regles prescrites par le gouvernement, et sous des magistrats établis par le souverain, est donc une des maximes fondamentales du gouvernement populaire ou légitime.” *Discours sur l'économie politique*, O.C. III. (Pléiade-Gallimard, 1964.) 1755.

Természetesen azokról van szó, akik arról beszélnek, hogy a lelkiismeret az előítéletek műve, vagy akik észérvekkel óhajtják meggyőzni ennek az érzelemnek a semmisségéről. Nos, szembe állítja velük az érzés intenzitását. Mivel ez „erősebb”, mint bármilyen evidencia.⁷² Sőt, analógiának a saját létezéséről való tudást állítja. Vagyis azoknak, akik ezt az érzést szeretnék eltörölni, előbb be kellene bizonyítaniuk, hogy ő, az érzés alanya nem *létezik*. Ahogy az *Emil*hez készített töredékes jegyzetekben áll: „Máskülönben, még ha azt mondják is, hogy az érzés tévútra csal, milyen bizonyítékom van erről?”⁷³ „Átláttam még azt is, hogy a filozófusok ahelyett, hogy természetlen kételyeimtől megszabadítanának, csak megsokszorozzák kínzó kételyeimet, de egyet sem oldanának meg közülük. Más vezetőhöz fordultam tehát, s így szóltam magamhoz: Folyamodjunk a belső világosságához, ő kevésbé fog tévútra vezetni, mint a bölcselők (...), és kevesebbet rombolok önmagamon, ha saját káprázataimat [*illusion*] követem, mint akkor, ha az ő hazugságaiknak szolgáltatom ki magam.” (E, 306.)

A kételkedés kartéziánus szellemben indul, azzal a különbséggel, hogy Descartes *Meditáció*jában egy szellem (intellektus) egy másik intellektust szólít meg; itt azonban valakinek a lelkiismerete szólítja meg egy másikét.⁷⁴ Descartes kételye spekulatív, Rousseau-é etikai jellegű. Az első igazság – az én létezése – tautológiához vezet, hiszen az érzést a létezéssel írja le a következőképpen: „érzek, tehát létezem”. Rousseau-t nem az érdekli, hogy van-e a világ, hanem hogy mi jelent. Ehhez azonban mégiscsak el kell különíteni egymástól az érzetet és az ítéletet: „Észlelni annyi, mint érzékelni. Összehasonlítani annyi, mint ítélni [apercevoir c'est sentir; comparer c'est juger].” (E, 308., O.C., 571.) „Nem vagyok tehát egyszerűen érzékelő és passzív lény, hanem tevékeny és értelmes lény, és bármit is mondjon a filozófia, merészen igényt tartok a gondolkodás dicsőségére [,je ne suis donc pas

⁷² „Egyetlen anyagi természetű lény sem tevékeny önmagától, én pedig az vagyok. Hasztalan akarják ezt tőlem elvitatni, én érzem ezt, s ez az érzés, amely beszél hozzám [*ce sentiment qui me parle*], erősebb, mint az értelem, amely szembeszáll vele.” (E, 321., O.C., IV. 585.) „C'est en vain qu'on voudrait raisonner pour détruire en moi ce sentiment; il est plus fort que tout évidence; autant voudrait me prouver que je n'existe pas.” (E, 574., O.C., IV. 310.)

⁷³ „Le sentiment, dit-on, peut me tromper, mais d'où ai-je la preuve qu'il me trompe?” In: *Fragments pour „Émile”*. O.C., IV. 874.

⁷⁴ Masson, Pierre: *La profession de foi de Jean-Jacques*. In: *La formation religieuse de Rousseau II*. Párizs, Hachette, 1916. 88. „L'évidence cartésienne toute intellectuelle, cherche le vrai, et, en un sens, l'absolu, ce sur quoi on peut fonder une connaissance métaphysique; l'évidence dont se contente Rousseau est l'évidence du coeur, celle qui donne les certitudes pratiques et les règles de vie.”

simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et, quoi qu'en dise la philosophie, j'oserais prétendre à l'honneur de penser]" (E, 310., O.C., 573.)

Az ítéletalkotás struktúrája az érzékelés vagy észlelés struktúrájával szemben határozódik meg. Az akarat, az értelem, az intellektus, a szabadság mind az ítélet korrelátumának tekinthető, s nincs köztük genetikus kapcsolat, mégis összefüggő fogalmi láncot alkotnak. Melyik ok határozza meg tehát akaratát? Az ítélete. És melyik ok határozza meg ítéletét? Értelmi képessége, ítélőereje. Az ítélkezés modellje „ellentétek bináris rendszerébe osztja a világot, azután analógiák és lehetséges azonosságok alapján a tengely mindkét oldalán felcseréli a tulajdonságokat”.⁷⁵ Ha Rousseau elutasítja a „metaforizált színekdochék megalapozatlan totalizációját”,⁷⁶ vagyis azt a tengelyt, amely külső (érzékelés, test, természet) és belső (ítélet, lélek, elme) alapján osztja meg a világot, akkor annak oka, hogy dualizmusa nem szubsztanciális, hanem funkcionális jellegű; szembeállítva mind a materializmus, mind az idealizmus ortodoxiájával.

Az érzékelés aktusa egy tagolatlan folyamatban történik, melyben nem lehet pontszerű pillanatokként tudataatusokat elkülöníteni. A közvetlen érzékelés igazságát az ítélkezés, összehasonlítás értelmi művelete meghamisítja. „Miért hogy a kép, amely maga az érzet [*sensation*], nem egyeztethető össze a modelljével [*n'est-elle pas conforme à son modèle*], amely maga a tárgy? Azért, mert amikor ítélek, cselekvő vagyok, az összehasonlító művelet hibás [*l'opération qui compare est fautive*], értelmem pedig, amely a viszonyokat ítéli meg, hozzáadja a maga tévedéseit az érzetek igazságához [*à la vérité des sensations*], mely csak tárgyakat mutat.” (E, 310., O.C. IV. 572.)

Vagyis éppen a gondolkodás állítja elő a hamisítványt. Mégis gyanakodnunk kell, hogy érvényesnek tekinthetjük-e a létezés szenzualista meghatározásának – mely a közvetlenség eszményéből fogant, és egy hang fenoménjában ölt testet – nagyszabású igyekezetét: „szerintem a tevékeny, azaz értelmes lény megkülönböztető képessége abban áll, hogy értelmet képes adni a »van« szónak [*donner un sens à ce mot est*].” (E, 309., O.C. IV. 571.) Abban az esetben, ha ezt az állítást az ítélet és a nyelv azonosításaként értjük, maradéktalanul kivonjuk a transzcendentális vagy metafizikai referenst az értelemjártékból. „Amennyiben az

⁷⁵ De Man, Paul: *Az olvasás allegóriája*. In: *Az olvasás allegóriái*. Ford. Fogarasi György, Budapest, Magvető, 2006. 268.

⁷⁶ Uo.

ítélet viszonyok olyan struktúrája, amely tévedhet, annyiban egyszersmind nyelv is. Mint ilyen, óhatatlanul épp azokból a figurális struktúrákból áll, amelyek csakis az őket létrehozó nyelv segítségével kérdőjelezhetők meg.⁷⁷ Paul de Man a rousseau-i ítéletanalízis kapcsán fölhívja a figyelmet arra, hogy az észlelést vagy az érzékelést is nyelvi aktusnak tekinthetjük a hitvallás álláspontja szerint, s ezért ezt a szöveget a 18. századi nyelvelméletben kitüntetett hely illeti meg.⁷⁸ Tehát a nyelv magában foglalja az észlelést és az érzékelést, így a megértés nem származhat az érzéki tapasztalatból, mivel sajátosan nyelvi természetű. Paul de Man ama véleményét azonban nem osztom, hogy (ezután) a hitvallás „azt a következtelen átalakulást viszi színre, amelynek során a struktúrák értékekké válnak”. Hiszen az, amit értékválasztásnak gondolunk, már az első színpadképben eldőlt.

A rousseau-i dramaturgiában a világot behálozza a szimpátia, a szolidaritás, az elemek „összeműködése”. (E, 315.-316., O.C. IV. 579.) A vak véletlenbe ágyazott világ materialista felfogása ott válik teljesen abszurdá, ahol önmagától mozgó állatként jelenik meg. Csakhogy a mechanikus világképre épített materializmus pszeudo- vagy álfilozófia, a filozófia hiánya. A világ belső dinamizmusának gondolata (Diderot és La Mettrie) képtelen arra, hogy tisztázza test és lélek viszonyát. „A világ tehát nem nagy állat, mely önmagától mozog. Ezeknek a mozgásoknak van tehát valami oka, amely a világtól idegen, s amelyet én nem veszek észre.” (E, 312.) Azaz az első alapelvet, hogy valamiféle akarat mozgatja a világot, Fénelon és Arisztotelész nyomán állapítja meg: „Én tehát, azt hiszem, hogy akarat mozgatja a világegyetemet és élteti a természetet. Ez az én első dogmám vagy első hitcikkelyem.” (E, 313.) Homályos állítás, hiszen miként kormányozhatna egy szellemi létező valami halott dolgot? „És mégis, ez a látható világ: anyag, mégpedig szétszórt és holt anyag (...)” (E, 312.) A második hitcikkely néhány bekezdéssel később megfogalmazza, hogy a mozgatott anyag egy felsőbb törekvés kifejeződése. Pusztán azért, mert annyira esetleges módon rendeződik el a vegetáció, az elemek összjátéka annyira véletlenszerű, hogy túlzott erőfeszítésbe kerülne bármiféle „elemek harcát” elképzelni. (E, 314.) „A világegyetem káosza megfoghatatlanabb számomra, mint az összhangja”, és így folytatja: „Azt értem, hogy az emberi szellem számára nem fölfogható [*n'est pas intelligible à l'esprit humain*] a világ működése, de amint valaki hozzákezd a magyarázatukhoz, olyan dolgokat kell mondania, amit

⁷⁷ I. m. 272.

⁷⁸ I. m. 273.

megértene az emberek.” (E, 314., O.C. IV. 578.) De vajon mit értenek meg az emberek? Például azt, hogy a mozgatótt anyag mégis valamiféle értelemről tanúskodik. De hogyan lehetséges ez? Úgy, és csak úgy, hogy „cselekedni, összehasonlítani, választani csak egy aktív és gondolkodó lény képes. Vagyis ez a lény létezik [*existe*]. Vajon hol látod, hogy létezik? – kérdezed majd. Nem csak az égbolton vonuló testekben, melyek megvilágítják a földet; nem pusztán önmagamban, hanem a réten legelő jószágban, a főlsháll madárban, a lehulló kőben, és a szélben keringő falevélben.” (E, 315., O.C., IV. 578.) De miért kérdezik azt, hogy hol van Isten? Azért, mert sehol sem látják. Meg kell nekik mutatni. De ki tudja ezt megmutatni nekik? A filozófus. Csakhogy egy ilyen filozófiának föl kell számolnia minden spekulatív törekvését, azaz végső soron az a filozófia, mely képes arra, hogy megmutassa az embereknek, hogy hol létezik Isten, nem tekintheti magát filozófiának. „Mindenütt észreveszem Istent az ő alkotásaiban. Érzem őt önmagamban, látom őt mindenütt, mihelyt azonban önmagában akarom őt szemlélni, mihelyt keresni akarom, hogy hol van, hogy micsoda ő, hogy mi az ő lényege, tovasiklik előlem, s megzavarodott elmém semmit sem vesz többé észre. [J’apperçois Dieu par tout dans ses oeuvres; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi; mais sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu’il est, quelle est sa substance, il m’échappe, et mon esprit troublé n’apperçois plus rien.]”⁷⁹ (E, 317., O.C. IV. 581.) A beavatottság e vágyát nevezi Kant az *imádság szellemének*.⁸⁰ Kérdés azonban, hogy nekünk kell-e fölemelkednünk Istenhez valamiféle erőszban, vagy ő jön hozzánk *agapé* formájában.

A főntebb hivatkozott természeti idill megjelenítése Philonenko szerint erősen Fénelon által ihletett.⁸¹ Az első hittételben megfogalmazott apogógikus reflexió lehetővé teszi, hogy tiszta szívvel tekintsen a világra. Az ártatlanság nem egy átmeneti állapotot jelöl, hanem maga az *eredmény*. Fénelon így vezette be a *Traité de l’existence et des attributs de Dieu* első fejezetét: „A világegyetem az Istenség érzékelhető [*sensible*] megjelenítése [*représentation*]. Az emberek így élík

⁷⁹ A sztoikus természetszemlélet mint „beavatás” fogalomkörhöz lásd Plutarkhosz megállapítását: „A rendezett mindenség ugyanis a legszentebb és istenhez legméltóbb szentély. Születése révén ide nyer bevezetést az ember, de nem azért, hogy kéz alkotta és mozdulatlan képmásokat, hanem hogy a szellemi létezők utánzatait szemlélje: a napot, a holdat, a csillagokat (...). Az életnek pedig, ami a legtokéletesebb ünnepsz és beavatás ezekbe, derüvel és örömmel telnek kell lennie.” Plutarkhosz: *A lélek derűjéről*. In: *Morálfilozófiai értekezések*. Ford. Lautner Péter, Budapest, Kossuth, 1998. 143.

⁸⁰ Philonenko: *Dieu et moi*. 225. [*l’esprit de la prière*]

⁸¹ *I. m.* 222.

az életüket. Mindent Isten jelent számukra, mégsem látják őt. Pedig Isten megteremtette és belakta a világot; a világ pedig egyáltalán nem ismerte őt meg.”⁸² Hol látjátok őt, hol van ő? Az igazi filozófia annyira ártatlan, hogy nem tekinthet magára filozófiaként, s közelebb áll a hit, mint a megismerés fogalmához. A szövegnek elemi érdeke, hogy az egyszerűség architektonikájában maradjon. Ez az építkezés nem terhelhető meg víziók rendszerével, másrészt nem is lépheti át a természetes intelligencia határát. Nem fokozhatja a szöveg poétikus erejét sem, mert az egyedi képek vonzásában megbillenhetne az egyetemesség, a mindenkire szólás követelménye.

Nem az a baj a materialistákkal, hogy az anyagot szellemivé teszik, hanem hogy mechanikussá teszik a lelket. Ezért kell itt megbotránkozással olvasnia Nieuwentit-et (E, 316.), akit egyébként máshol mestereként idéz,⁸³ s komolyan vennie az értelemkorlátozás elvét. „Mert a legnagyobb csoda [*merveille*], mármint az egésznek összhangja [*l'harmonie et l'accord de tout*] és teljessége kisiklik kezeink közül”, ha a részek működését akarjuk megvizsgálni. „Az elme megzavarodik, és elvész ebben a végtelen sok kapcsolatban (...), mennyi képtelen feltevés, ha ezt az egész harmóniát a véletlenül mozgásba jött anyag vak mechanizmusából akarjuk levezetni.” (E, 317.) Örökkévaló-e a világ, vagy teremtett? Vajon van-e a dolgoknak egyetlen alapelvük? És milyen a természetük? „Fogalmam sincs, de nem is érdekel [*je n'en sais rien, et que m'importe*]”, válaszol Rousseau, mivel ezek olyan kérdések, melyek „magatartásom [*conduit*] szempontjából haszontalanok [*inutile*], és túl [*supérieures*] vannak a belátásomon [*raison*]. És ami a legfontosabb, ezek a kérdések megzavarhatják a saját magammal való viszonyomat [*inquiéter mon amour-propre*].

A harmadik hitcikkely az emberi cselekvés szabad voltát jelenti be. Az embert a gondviselés juttatja a szabadsághoz, s képessé teszi arra, hogy válasszon a jó és a rossz között. „Erejét azonban annyira korlátozta, hogy a szabadsággal való visszaélés, melyet lehetővé tesz neki, nem zavarhatja meg az általános rendet (...), a rossz, amit az ember tesz, az ő saját fejére hullik vissza.” (E, 323.) Az isten nem akadályozza meg az embert abban, hogy rosszat tegyen, mert sokkal többet adott

⁸² Fénelon: OC. XIII. kötet, 147.

⁸³ „Le verger de Madame de Warens.” *Ballets, pastorale, poésie*. O.C., II. 1128. „Là, Plin et Nieuwentit m'aidant de leur savoir, m'apprennent à penser, ouvrir les yeux, et voir.” Nieuwentit kapcsán ld. még Diderot: *Filozófiai gondolatok*. II. Ford. Győry János, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983. 4. „Csupán Newton (...) és Nieuwentit munkái bizonyították be megnyugtató módon egy mindennekfőlt értelmes lény létezését. E nagy emberek működésének eredménye, hogy a világ ma már nem isten, hanem csak gépezet, kerekkel, huzalokkal, csigákkal, rugókkal és nehezekekkel.”

neki: dönthet arról, miként cselekszik. Így érthető meg az a sztoikus szentencia, mely szerint „a legfőbb gyönyört az önmagunkkal való megelégedés nyújtja.” (O.C. IV. 587.) Rousseau gondosan odafigyel arra, hogy a hitvallás teoretikus része ne szabaduljon el a „metafizikai szócséplés” irányába. „A teremtés gondolatába belezavarodom, ez a fogalom meghaladja képességeimet.” Nos, vajon a lélek természeténél fogva halhatatlan? „Nem tudom. Korlátozott értelmem nem fog föl semmit, ami korlátlan.” A test bomlása elképzelhető, a lélekét nehéz elgondolni. Ezért inkább nem képzelem el, hanem elfogadja a megvisszafogást [*puisque cette présomption me console et n'a rien de déraisonnable, pourquoi craindrois-je de m'y livrer?*] vagyis ily módon jóváhagyja, hogy a lélek voltaképpen halhatatlan. (E, 326., O.C. IV. 593.) Az isteni hatalom odáig terjed, hogy szabadságot biztosít az embernek, de nem írja elő, hogy az ember miként él szabadságával. „Az ész gyakran tévútra vezet, ám a lelkiismeret sohasem csal meg. [*Trop souvent la raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais.*]” (E, 330., O.C. IV. 595.) Az ember szabadon cselekedheti a rosszat. Vagyis, ha ezt egyszer már jóváhagytuk, nehezen építhetünk valamiféle doktrínát ezzel szemben.

„Lelkiismeret! Lelkiismeret! Isteni ösztön, halhatatlan égi szózat, egy tudatlan és korlátozott, de értelmes és szabad lény biztos vezetője, csalahatatlan bírálója jónak és rossznak, te teszed az embert Istenhez hasonlónak! [*„Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre: juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu.*] Neked köszönhető, hogy természete kiválónak lesz, cselekedete erkölcsössé. Tenélküled, úgy érzem, semmi sincs bennem, ami az állatok fölé emelhetne, ha csak az a szomorú kiváltság nem, hogy tévedésről tévedésre tévelygek egy szabályozatlan értelem és egy elv nélküli ész segítségével [*à l'aide d'une entendement sans règle et d'une raison sans principe*] (E, 336., O.C. IV. 600.)

Ekkor születik meg az új megismerés-fogalom, mely különbözik a karteziánus észtól. Az észnek a szenzualitással való kapcsolata ösztönné lesz. A „lelkiismereti ösztön” fogalmában az ész és az érzelm szintetizálódik. Ebben az aktusban az ész elválk az intellektustól, a gondolkodás akarati dimenzióval bővül, az ember *hégémoniké*-ja az az isteni ösztön, „instinct divin” lesz, melyet lelkiismeretnek hívunk. Ez tehát „egzisztenciális megismerés-fogalom”.⁸⁴ Nos, „ezzel

⁸⁴ Fodor Géza idézi Panajotis Kondylis kifejezését *Termékeny rosszhiszemőség* című tanulmányában. In: *Holmi* 2004/3. 289.

megszabadultunk az egész ijesztő filozófiai apparátustól. Emberek lehetünk anélkül, hogy tudósok lennénk.” (E, 336.) A filozófiai gondolkodás eltörlődik az etikai gondolat intenzitásában. Itt ér véget a fejezet harmadik része.

Ezután kap helyet az egyház elutasításáról, a vallási türelemről, toleranciáról, természetvallásról szóló eszmefuttatás. (E, 345., O.C. IV. 610.) Idézzük föl a szöveg néhány részletét szabad fordításban: „Az Isten szólt! Ez bizony súlyos szó. S vajon kihez szólt? Emberekhez. De én miért nem hallottam ebből semmit? Másokat bízott meg azzal, hogy szavát továbbítsák neked. Értem: szóval emberek fogják megmondani nekem, hogy Isten mit mondott. Pedig én jobban szerettem volna őt magát hallani; ez neki nem került volna semmibe, én pedig elkerültem volna, hogy tévútra vezessenek. De ő biztosít téged az ilyen balesetek ellen, hiszen hírnökeinek küldetését kinyilvánítja. Mégis hogyan? Csodajelek útján. De hol vannak ezek a csodajelek? Könyvekben. És ki írta ezeket a könyveket? Ezeket a könyveket emberek írták. És ki látta ezeket a csodajeleket? Emberek látták, és ők tanúsítják. Micsoda? Mindig csak emberi tanúságtételek? Mindig emberek közlik azt, amit más emberek már közöltek? Mennyi ember van Isten és énköztem!” Az emlékezet láncolatának folytonosságát halottak elbeszélései biztosítják, márpedig én *élek*. Ha a diskurzus élő, miközben a tanúk már meghaltak, akkor Isten közvetlenül hozzám beszél, egyszóval meg kell tudnom szabadulni a közvetítőktől. Ne halottak beszéljenek Isten jelenvalóságáról, amikor Isten szüntelen beszél hozzánk a természet nyelvén. A könyvek halott terrénúmok, elválasztanak mindattól, ami eleven; ezekre nincs szükség, helyette ott van a világ mint könyv toposza. Összefoglalva az eddigieket, azt mondhatjuk, hogy a legfőbb narrátor (a nevelő) a káplán történeti példáját és elbeszélését, a szöveg indítását követően, filozófiai „kényszerpályának” nevezte. A következő bekezdésben azt nézzük meg, hogy mi a jelentősége ennek az ítéletnek, s hogy a *hitvallás* milyen viszonyt alakít ki a szöveg közreadójával. Szeretnénk ebben a kontextusban vizsgálni a szöveg tartalmi és retorikai elemeit: a lelkiismeret, a hitvallás, a közvetlen közlés fogalmát.

Lelkiismeret

A *Dictionnaire de Trévoux* (1743) szócikke szerint „A lelkiismeret kifejezésen a filozófusok olyan dolog belső érzését (*sentiment intérieur*) értik, amelyről nem lehet világos és elkülönített fogalmat alkotni. Ebben az értelemben mondják, hogy nem ismerjük saját lelkünket, hogy gondolataink létezéséről csakis a lelkiismeret biztosít. (...) Egy jó cselekedet rosszá lesz, ha a lelkiismeret parancsa [*dictamen de la conscience*] ellenében történik.”⁸⁵ A lelkiismeret ösztönként és hangként való elgondolása számos 17. századi gondolkodónál megjelenik, például Bérard de Muret írásaiban. A káplán hitvallása szerint a lelkiismeret azért kitörölhetetlen az ember szívéből, mert Isten szava. Azt látjuk tehát, hogy Rousseau a vallásból indul ki, így érkezik a moralitás kérdéseihez, és nem fordítva. „Mivel az embernek közvetlenül isten alatt van a helye, a kötelesség fogalmát a hitre alapozza és nem fordítva, azaz klasszikus fogalmakkal írja meg az ember függőségét és tagadja, hogy az emberi szabadság transzcendentális értelemben képes volna értéket alkotni.”⁸⁶ Az ember teremtmény és nem teremtő. Pontosabban: az ember csak értékválasztásában és elköteleződésében teremtő. Philonenko szerint Rousseau-t a kálvinista hagyomány felől kell megérteni, ezért nagyszabású értekezésében tartózkodik a görög sztoikus örökség interpretációjától. Én azonban úgy gondolom, hogy a rousseau-i gondolatrendszer sokkal több szállal kötődik ehhez a hagyományhoz, mintsem hogy ettől eltekinthetnénk. Ne felejtsük el, hogy tézisünk kiindulási pontjának megfelelően a *parrhészia* hagyományát vizsgáljuk; az igaz beszéd egyik formája éppen a *voix divine*. Kálvin szerint a lelkiismeret kapocs Isten és ember között, közvetít kettőjük közt.⁸⁷ Kálvin tanításában az erkölcsi törvény tanúsítja a lelkiismeretet, és nem a lelkiismeret tanúskodik az erkölcsi törvényről. És mit bizonyít ez a minden emberbe belevéselt tanúság? Azt, hogy a szellem halhatatlan, megalapozva ezzel a lélek halhatatlanságának posztulátumát.⁸⁸ Kálvin az ember kettős kötését fogalmazza meg, azt, hogy kétféle jogszabály vonatkozik rá, égi és földi, a belső

⁸⁵ Philonenko: *Éléments pour une théorie de la conscience*. In: Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. II. kötet. 270.

⁸⁶ Philonenko szerint Kant ezzel nem tudott mit kezdeni, azaz összebékíthetetlen a két elmélet. Kant a morál kérdéséből kiindulva közelít a vallás felé, Rousseau a vallástól jut a morálhoz. *I. m.* 274-275.

⁸⁷ *I. m.* 271.

⁸⁸ Uo.

utasításé (a lelkiismeret parancsa), és a külső elvárásé. Ezt a kettőséget írja le a *cit  -citoyannit  * követelménye. Kálvin Genf városának csupán vallási alkotmányát készítette el, a politikáit nem, azaz nála a *régime spirituel* hangsúlyosabb, mint a *régime civil*. Rousseau polgári vallást kidolgozó alkotmánya (a hitvallás szövege) sem képes feloldani e kötés kötést. B  r a lelkiismeret Isten jelenléte az emberben, ez a jelenlét olykor nagyon is kétséges. „A lelkiismeret az a léleknek, ami az ösztön a testnek, aki ennek engedelmeskedik, az a természetnek engedelmeskedik, és soha nem téved el.” (E, 330., O.C., 595.) Aki nem ismeri f  l ezt a hangot, az nemcsak a természet vonatkozásában számkivetett, de önmaga számára is idegen. Lelkiismeret nélkül az ember elveszítheti morális egységét, mert ez az ember *h  g  monikon*-ja, mely az önszeretet és az önérdek egyensúlyát biztosítja és fönntartja. A meghasadt hegemon  ia azonban nem a bűnbeesés, hanem Rousseau saj  atos nézőpontja szerint a szocializáció műve. Az elhibázott társadalmi intézmények megt  rik az önmagunkkal kialakított egyensúlyi helyzetet, az ember elfelejti önmaga jó részét, s a felejtés nem írható le pusztán az eml  kezes hiányával, sokkal inkább   nfelejt  s. Ezt a fogalmat írja le Foucault az *emautou epelathom  n* kifejezésével; elvesztem önmagam emlékezetét. Ebben az értelemben a lelkiismeret pass  v módon fejt   ki hatását: számonkérés helyett emlékeztet csupán. A karteziánus örökségben az észhasználat interrogatív, Rousseau számára az ilyen észhasználat merőben amorális, azaz nem alkalmazható az etika t  r  let  n.

A vil  goss  gk  nt értelmezett észhasználat szimbolikus jelentése jelenik meg az alábbi két töredékben. Az egyik Rousseau *Egyéb töredékek* című, 1765 körül született írása: „  thatolhatatlan sötétben bolyongtam, a nap éles fénye fölragyog, s eltakarja a világot el  lem. Szívem csügged, minden reménye elhagy. B  r tanulom boldogságom, nem merek hinni benne.” (O.C., II. 1331.) A másik Diderot *Pótlások a filozófiai gondolatokhoz* 9. számú töredéke 1770-b  l. „S  t  t éjszaka van; utat tévesztve bolyongok egy hatalmas erdő mélyén. Csupán pislákoló l  mp  som fénye vezérel. Egy ismeretlen toppan elém és megszólít: «F  jd el a m  csesed, barátom,   gy jobban megtal  l  d az utat.» Ez az ismeretlen egy teológus.” Rousseau esetében az észhasználat nem segítő feltétlenül tájékozódást, s  t, voltaképpen akadályt emel az erdőből való kijutás előtt. Diderot-n  l az éjszaka mélyén, egyedüli támpontot és segédeszközt a lámpa fénye jelent.

A hitvallás etikai követelménye az „érzem a lelkem” [*je sens mon ame*] kijelentésére támaszkodik. Az önazonosság érzéki meghatározása stratégiai jelentőséggel bír. Előzetes megfontolások nélkül (vagy épp ezek ellenében) érezzük saját lelkünket, ezért lelkünk léte kétségtelen, nem tárgy semmiféle diszkussziónak. Éppen ennek mintájára, ösztönösen érzünk szájalmat egy másik ember iránt is. „Létezni számunkra annyit jelent – érezni. Érzékenységünk [*sensibilité*] megelőzi értelmünket [*intelligence*], érzelmeink [*sentiment*] megvoltak már mielőtt eszméink [*idées*] lettek volna. (...) Ismerni a jót nem azt jelenti, hogy szeretni a jót, mert az embernek nincsen erről vele született ismerete. Mihelyt azonban értelme megismerteti vele, lelkiismerete arra indítja, hogy szeresse is. Ez az az érzés, mely vele született.” (E, 335., O.C., IV. 599.) A lelkiismeret tehát a jó szeretete. Nem független az értelmi tevékenységtől, mert ismerni kell a jót, de ösztön garantálja a jó iránti elkötelezettséget. Önérzékelés, együttérzés, szájalom, szolidaritás. Így írható le rousseau-i fogalmakkal a hitvallás gondolati íve. Ezen az úton lehet az önszeretettől a szájalomig hatolni, anélkül, hogy menet közben belevesznénk az önérdék csapdájába, mely egyébiránt logikus állomása a főnti pályának. Így lehet az egyéni jólét összehangolni a közösségi jóléttel, s megteremteni a kettő egyensúlyát. A belső tanúbizonyság teremti meg a lelkiismeret afirmációját. Hogyan? Egy isteni diktátum formájában: az emberben egy isteni ösztön lakozik, mely Rousseau szavaival „örökkévaló égi szózatként” visszhangzik benne. A lelkiismeret az embert a világgal való összetartozására emlékezteti, „összeműködésre” szólítja fel. A megbomlott hegemoniában a lelkiismeret szava harmonizációs ima,⁸⁹ melyben átélethető az én önmagával való egysége illetve ennek hiánya. Ez az aktus Rousseau késői írásában (a *Sétákban*) a *létezés érzését* is behálózza, csakhogy amíg a lelkiismeret hangja egy megbomlott egység helyreállítását sürgeti, addig a csónak fenekén morajló víz zaja egy energetikai állapot minimumát fogalmazza meg. A sztoikus hagyomány átszővi a hitvallás szövegét, s ezt a bölcséleti gondolkodást leírhatjuk olyan szellemi gyakorlatokkal, mint amilyen a meditáció, a lelkiismeret-vizsgálat, a kontempláció. A gyakorlat indító és befejező mozzanata

⁸⁹ Hadot, Pierre: *A lélek iskolája*. Ford. Cseke Ákos, Budapest, Kairosz, 2010. 192. Idézi Marcus Auréliust és Michelet-t: „Ő világ! Minden, ami összhangban van veled, velem is összhangban van!” Ez az *Elmélkedések* jól ismert mondata. Michelet naplójából (1851) a következőt idézi: „Két lélek között az összhang, az már egy város. Az már egy világ. Ha egyszer rátalálunk erre az összhangra, az ugyanaz, mint a csillagokkal, a Tejútval való összhang.”

a létöröm fölfedezése, azaz a jelen pillanat *körülírása*. A jelen pillanatra való összpontosítás a figyelem (*proszokhé*) képessége, „mely a maga szükös keretein belül mindig uralható, mindig elviselhető; és ez nyitja meg szellemünket a kozmikus tudatra, mert felhívja a figyelmet minden pillanat végtelen értékére, és feltárja, hogy létünk minden momentuma a világ egyetemes törvénye felől is szemlélhető.” A jelen pillanat körülírása fontos elem az adott gondolatmenetben, ezt neveztük a létezés lekottázásának főtebb, s ez az, ami az érzésben manifesztálódik. A meditációban a képzeletnek és az érzelemnek ugyanolyan fontos szerep jut, mint a gondolkodásnak, hiszen a meditáció (*melété*) – a rétorok előkészítő gyakorlata – valójában olyan experimentális tevékenység, amelyben a felidézés, valamely dolog megjelentése a döntő.

Hogy miféle (nem) tudást mozgósít a megszólaló, az a teoretikus tartalom minimalizálásából és ennek hamis véleménnyel való azonosításából is sejthető. Az újszövetségi írások a *parrhéziát* a legnagyobb bajként írják le.⁹⁰ Ez ugyanis hirtelen támadó nagy szélre hasonlít, amely leveri a fák gyümölcsseit, és menekülésre készítet. A sztoikus bölcseleten nevelkedett Montaigne magát a gondolkodást is a *széljárással* hozza összefüggésbe. Ha komolyan vesszük azt, amit Montaigne mond, hogy a gondolatok jönnek-mennek, áramlanak, és maguk is áramoltatnak; hallani lehet, ahogy közlekednek (*Esszék*, III. 13.).⁹¹ A lélek is egy gondolat, amelynek gondolni kell az útját, pályáját, menetét. Ezzel kapcsolatban fogalmazza meg Montaigne a lélek kultúrájáról „*culture de l'âme*” (*Esszék*, II. 17.) és ennek szabad kifejezéséről „*confession généreuse et libre*” (*Esszék*, III. 9.), vagy a belső épség fontosságáról szóló gondolatait (*Esszék*, III. 13.). A szél tehát instrumentum: a lélek (pneumatikus) nyelve, beszéd. Az analógiát folytatva, szerepe van hangok előállításában vagy megjelenítésében, képes a vegetatív világot megzenésíteni, miközben saját magának voltaképpen hangja, szövegkönyve sincsen. Az *Emil* negyedik könyvében a szél úgy

⁹⁰ Foucault, Michel: *Leçon du 28 mars 1984*. In: *Le courage de la vérité. Cours au 1983-1984 Collège de France*, Párizs, Gallimard, 2009. 305. [*Elle ressemble à un grand vent brûlant.*]

⁹¹ Montaigne: *Les Essais*. III. XIII. Párizs, Poche, 2001. 1725. [„Moi, qui me vante d'embrasser si curieusement les commodités de la vie, et si particulièrement, n'y trouve, quand j'y regarde ainsi finement, à peu près que du vent. Mais quoi, nous sommes partout vent. Et le vent encore plus sagement que nous, s'aime à bruir, à s'agiter, et se contente en ses propres offices sans désirer la stabilité, la solidité, qualités non siennes.”] „Én, aki azzal dicsekszem, hogy olyan kíváncsian és kíváltképpen ragaszkodtam az élet kellemességeihez, ha tüzetesebben megnézem, alig találok mást a helyükön, mint levegőt. De hát csupa levegő vagyunk. A levegő ráadásul bölcsőbb nálunk, szeret zúgni, szeret háborogni, és megelégszik saját hivatalával (...)” *Esszék*. 3. kötet, 399.

jelenik meg, mint a mindenütt jelenvaló Isten analógiája [„*on nous apprend à dire que Dieu est par tout, mais nous croyons aussi que l'air est partout, au moins dans notre atmosphère, et le mot esprit dans son origine ne signifie lui-même que souffle et vent*”]. (E, 291., O.C., IV. 552.) „A *szellem* szó pedig eredetileg maga is csak annyit jelent, hogy *lélegzet, szél*.” (E, 291.) Ehhez az analógiához éppen az elvont fogalmak kritikájával jutunk el. Hiszen annak a szónak, hogy szellem [*esprit*], „semmi értelme sincs annak számára, aki nem filozofált. A nép és a gyermek szemében a szellem nem más, mint test.” Antropomorf világkép jellemzi az embert, amíg valamiféle absztrakciós képesség ki nem fejlődik benne. „Ha eljutottunk – nem tudom miképpen – a substantia elvont fogalmához, azt látjuk, hogy egyetlen substantia elismeréséhez összeférhetetlen és egymást kizáró tulajdonságokat kell róla feltételeznünk, amilyen a gondolat és a kiterjedés, melyek közül az egyik lényegénél fogva osztható, a másik viszont kizár minden oszthatóságot. Világos egyébként, hogy a gondolat [*pensée*], vagy ha tetszik, az érzelem [*sentiment*], elsődleges és elválaszthatatlan minősége annak a substantiának, melyhez tartozik (...). Mindebből az következik, hogy azok a lények, melyek elvesztik eme tulajdonságaik egyikét, elvesztik a substantiát is, melyhez az illető minőség társult.” (E, 292., O.C., IV. 553.)

Rousseau más szövegében, például a második *Értekezés* költői metaforájában is találunk utalást a szélre. Társadalmunk futóhomokra épül, és ahhoz, hogy lássuk az építmény szerkezetét, el kell távolítani róla a rárakódott porréteget. A láthatóságnak feltétele a széljárás, hiszen szélcsend idején miként volnánk képesek fölfigyelni a futóhomok [*sable mouvant*] jelenségére. A hitvallás második hitcikkelyének is köze van a szélhez. Egyszer már idéztük az alábbi szöveghelyet, amikor a természet könyvének olvashatósága volt a kérdés: „(...) mit értenek meg az emberek? Azt értik meg, ha a mozgatott anyag mégis valamiféle értelemről tanúskodik. Hogyan lehetséges ez? Úgy, és csak úgy, hogy cselekedni, összehasonlítani, választani csak egy aktív és gondolkodó lény képes. Vagyis ez a lény létezik [*existe*]. Vajon hol látod, hogy létezik? – kérdezed majd. Nem csak az égbolton vonuló testekben, melyek megvilágítják a földet; nem pusztán önmagamban, hanem a réten legelő jószágban, a fől szálló madárban, a lehulló kőben, és a szélben keringő falevélben.” (E, 315., O.C., IV. 578.)

A szókratészi *parrhészia* igazmondás valakinek a jelenlétében, akinek etikai nevelése fontos számunkra, egyúttal bátorság, hogy saját meggyőződésünket gyakorlatban is képviseljük. Ez a bátorság a helytelen filozófiai beszédnek és a

közönséges előítéleteknek való ellenállásban nyilvánul meg. A helytelen filozófiai beszéd az, amely alkalmasnak gondolja magát valamire, miközben alkalmatlan. Az ember képtelen arra, hogy belássa elégtelenségét, noha éppen erre volna szükség. (E, 318.) A filozófiai beszéd művelőjének saját diskurzusának példájában kell megmutatnia, hogy képes megszabadulni előítéleteitől. Saját életelveink ellenében [*malgré nos propres maximes*] kell gyakorolnunk a lelkiismereti ítélkezést. „Csakhogy a lelkiismeret megnyilvánulásai nem ítéletek, hanem érzések: noha minden eszménket kívülről szerezzük, az érzések, melyek ezeket értékelik, bennünk vannak.” És kizárólag [*et c'est par eux seuls*] ezen érzések által ismerjük a dolgok között fennálló viszonyokat, e kapcsolatok mentén tájékozódunk a világban, ebből tudjuk, hogy mi az, amire szükségünk van, és mi az, amit elhagyunk. Így válik érthetővé a mondat súlypontja és befejező része: „létezní számunkra azt jelenti: érezni (...)” (E, 335., O.C., IV. 599.)

Nos, a jó ismerete nem írható le a jó szeretetével, mert épp ez az, amiről nincsen semmiféle velünk született tudásunk. Az értelem diktátumként elsajátíthatja, de az erkölcsi jó érzését csak a lelkiismeret teremtheti meg. Hála az Égnek, mondja Rousseau, a lelkiismeret fogalmával ki lehet küszöbölni a filozófiai spekulációt. „Csekélyebb költséggel [*moindres frais*] megbízhatóbb kalauzra [*un guide plus assuré*] tettünk szert.” (E, 336.) A gazdaságosság szempontjai azonban kockázatosak is egyúttal. Miért? Mert ez a kísérő, lélekvezető, menetszél, nevezzük bárminek ezt a hangot, igen félénk *teremtés*, nehezen ismeri föl magában az ember. Nemcsak az állandó „belső zaj”⁹² jelenléte miatt, hanem a közöny, az unalom, a szomorúság is elnyomhatja. És hát minek gyötörjem magam azzal, hogy olyasmit keresek, ami nincsen – teszi föl a kérdést. (E, 337.) „Az erkölcsi jó csak agyrém [*chimère*].” Nem elég, ha saját életelveink ellenében vállaljuk a kockázatot azért, hogy meghalljuk szavát. A helyzet veszélyesebb, mint hinnénk: a lelkiismeret szava – maga a csábítás. A jóra való törekvés ugyanis valamiféle „kísértés” [*tentation*], mely olyan intenzív lehet, hogy ellenállásra [*résister*] késztet. Sőt, Rousseau szerint nemcsak tilosban jár az, aki egyszer már jót cselekedett, hanem emlékei révén örökre megkísértette a jó.

Eleinte kínos teret adni a jónak, mivel „ezer oka van az embernek arra, hogy ellenszegüljön a szíve hajlamainak. Az álóvatosság visszaszorítja őt az emberi *én* korlátai közé. Bátorságunknak ezer erőfeszítésre van szüksége, hogy merészen

⁹² Ld. ehhez a *Vallomások*at értelmező következő fejezetet.

áthághassa e korlátokat. (...) Nincs szeretetre méltóbb az erénynél. De előbb élveznünk kell ahhoz, hogy szeretetre méltónak érezzük. Ezerféle alakot vesz föl eleinte, akárcsak a mesebeli Proteus, s csak azoknak mutatkozik meg a maga alakjában, akik nem engedték ki kezükből.” (E, 337.) Proteus megidézése jelentős kockázati tényező az etika stabilitását illetően. Egy etika, amelyik arról beszél, hogy mit helyes tennem, és mit lehet tennem, javasolhat egyáltalán pluralitást? Miként tehet ajánlatot arra, hogy rabul ejtsük a tenger istenét, megkötözzük és szóra bírjuk, ha mindez igen kétes eredménnyel kecsegtet? Márpedig nincs olyan ontológiai stabilitás, melyre ezt az etikát alapozni lehetne. Ebben az erkölcsi rendben „aki jó, az magát rendezi az egészhez”, aki pedig kevésbé jó, vagy nem elég jó, az egészet rendezi önmaga alá. Egyszóval az egész szeretete ijesztően sokféle alakot ölthet, akár a tengeri isten alakja.

A léleknek ez az állandó ingadozása visszavezet a címadó képhez. Idézzük föl ismét azt az *állandóságot*, amelyet csak a szél képes megjeleníteni. Az igazmondás bátorságát akkor értjük meg a maga valóságában, ha tisztázzuk még egyszer, hogy mivel szemben van szükség a bátorságra, s hogy miből áll a bátorság. Egyrészt föl kell lépnünk saját életelveink ellenében, másrészt az előítéletekkel szemben. El kell fogadnunk, hogy amit keresünk, az nincsen, ha mégis megtaláljuk, nem köthetjük meg, mint valami vegyületet, vagyis: arról van szó, hogy van-e bátorságunk szembenézni ontológiai stabilitásunk abszolút hiányával. Az érzelem fogalmának egyszerre receptív (*passzív*) és spontán (*aktív*) meghatározása feloldhatatlan ellentét marad a szövegben. Magában foglalja az érzés közvetlenségét és az erkölcsi intuíciót, de a kettőt nem azonos eredetből vezeti le. A lelkiismeret az egyikből a másikba való átjátszás lehetőségeként köti össze a kettőt. Az akarat spontaneitása szembeállítható a determinizmussal és a fatalizmussal. „Mindig hatalmamban áll akarni, de nincs mindig erőm, hogy megtegyem, amit kell. Ha a kísértésnek engedek, külső dolgok indítására cselekszem. Ha szemrehányást teszek magamnak ezért a gyengeségért, az akaratom diktál. Bűneimben szolga vagyok, de a lelkiismeret szabaddá tesz. Szabadságom érzése akkor halványul el bennem, ha alásüllyedek, s amikor elhallgattatom a lélek hangját, nehogy felemelje szavát a test törvénye ellen. [*J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand je me reproche cette faiblesse je n'écoute que ma volonté; je suis esclave par ma vices et libre par mes remords; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que*

quand je me déprave et que je m'empêche enfin la voix de l'ame de s'élever contre la loi du corps.]” (E, 320., O.C., IV. 585.)

Hitvallás

„A haldokló Héloïse hitvallása pontosan ugyanaz, mint a szavojai vikáriusé. Mindaz, ami a *Társadalmi szerződés*ben merész, megvolt már az *Egyenlőtlenségről* szóló értekezésben; mindaz ami az *Emil*ben merész, megvolt már előbb az *Új Héloïse*-ban.” (V, 398., O.C., I. 407.)

A pietista hermeneutika atyja, August Francke szerint minden szóban affektus van, a beszédben a hozzá kötődő affektusokat kell megtalálni. Így tehát az affektus nemcsak kísérőjelenség, de *anima sermonis*, a beszéd lelke⁹³. A hitvallás befogadója kommentálja a káplán megnyilvánulását: „Azt hittem, az isteni Orfeuszt hallom, amikor az első himnuszait *énekli*, s az embereknek megtanítja az istenek kultuszát. (...) Minél inkább beszélt hozzám lelkiismerete szerint, az én lelkiismeretem, úgy látszik, annál inkább megbizonyosodott afelől, amit mondott.” (E, 341.) A *Vallomásokban* a Chambéryben töltött időszak kapcsán jegyzi meg: „(...) csak a hajlamaimmal törődtem [*jettant mes projets du côté de mes gouts*], balgán és makacsul [(?) *follement*] csak a zenében láttam szerencsémét: éreztem, hogy ötletek és dalok születnek fejemben, s ebből máris arra következtettem, hogy mihelyt ezeket értékesíteni tudom, egyszerűben híres ember leszek, afféle modern Orfeusz, akinek hangjára odagyűlik Peru minden kincse [*l'argent*].” (V, 206.) A mitológiában Orpheusz legfőbb attribútuma a zene.

A hitvallás dalnoka azonban nem a bukolikus színpadkép pszeudotermészeti erőit fékezi meg, hanem saját szenvedélyességét. A hitvallás grammatikai funkcióját ugyanis a szenvedély tölti be. A narrátor saját példáján keresztül mutatja be (lásd fentebb): őt *már* elcsábították. (Az egyik magyar vonatkozású megkísértett, Kazinczy például, úgy emlékezik vissza az őt megvilágosító katolikus papra, mint a „savoyardi vikáriusra”.⁹⁴) Vagyis ebben az értékelésében a *nevelő* kinyilvánítja, hogy

⁹³ Grondin, Jean: *Filozófiai hermeneutika*. Ford. Nyíró Miklós, Budapest, Osiris, 2002. 96.

⁹⁴ Nem véletlen, hogy Kazinczy 1790-ben *Orpheus* címmel indított folyóiratot, s szabaddkőműves neve is ez lett. Ld.: Miskolczy Ambrus: *Orpheus a világban. Kazinczy Ferenc útja a börtönbe és*

érzelemre érzellemmel lehet felelni, explicit módon pedig azt sugallja, hogy a csábítás eszköze adott esetben nem más, mint a *lelkiismeret*.

Mivel azonban pontosan körülírja a csábítás dramaturgiáját és a megszólítottak körét, egyúttal korlátok közé is szorítja. Mivel tudja, kihez intézi szavait, és azt is, hogyan kell őt megszólítani, önszántából mérsékli beszédének ünnepi pompáját. Körülményekhez igazítja a föllépését, így lesz az orfikus himnuszból *canzonetta*. A kompozíció lényege a csábítás: már nem elég megérinteni a hallgatóság lelkét (ennek színhelye a szentbeszéd), és az isteni ígét lefordítani a gyülekezeti tagok lelkébe. Már nem csak az a tét, hogy a megértett értelem személyes tartalommal tud-e válni. A káplán közlésében a *verbum* és a *verbum intimum* szintézise testünk révén érzéki, más szóval történeti alakot ölt (a nevelő személye éppen ezt az eseményt *tanúsítja*). Ha a lelkiismeret hang (márpedig isten hangja), szükség van egy hangszerre is, amelyikkel meg lehet szólaltatni, és amelyek több is, kevesebb is, mint maga a hang. Időzzünk el az állítás első részénél. Miért olyan fontos a választott színpadi képhez idomítani a hangnemet? Mert aki jó – *az magát igazítja a mindenséghez*. Mit jelent a mindenség? Rousseau látószögében a népet, az egyszerű emberek lelkét. Hogyan működik az egyszerű emberek lelke? Úgy, hogy „az igazsággal nem lehet szerencsét csinálni, a nép nem osztogat sem követségeket, sem katedrákat, sem kegydíjakat.”⁹⁵ Ha az igazsággal nem lehet szerencsét csinálni, máshogyan kell megérinteni a hallgatóság lelkét. Először is tudjuk, hogy az olasz zene milyen fontos volt Rousseau számára, s hogy előnyben részesítette a francia zenével szemben. Tudjuk azt is, hogy a káplán a Pó-síkság területéről, Rousseau szellemi hazájából való. Ne felejtjük el azt sem, hogy Rousseau gondolatainak indázását az olasz operaszínpadok analógiájaként jellemzi. „Ezekben a nagy színházakban [kimaradt: *dans les changemens de scène*] a színpadképek cseréje alatt kínos rendtelenség uralkodik, s meglehetősen sokáig: a díszletek [*décorations*] összekeverednek, mindenféle szánalmas hercehurca, az ember attól tart, nyomban felborul az egész – mégis lassanként minden elrendeződik, semmi sem hiányzik, s a hosszadalmas zűrzavarból legnagyobb meglepetésünkre elragadó látványosság bontakozik ki. Körülbelül így működik az agyam [*manœuvre*], amikor írni akarok. Ezért írok oly rendkívül nehezen [*extreme difficulté*].” (V, 117., O.C., I. 114.) Vagy: „A zene teljesen magába szívott, és másra nem is tudtam

kiútja a börtönből. In: Holmi 2009/9. 1206.

⁹⁵ Rousseau: *A Társadalmi szerződésről*. 492.

gondolni. Végül is ott akartam hagyni foglalkozásomat, hogy teljesen a zenének szenteljem magam.” (V, 186.)⁹⁶

Gondoljuk végig, milyen következményekkel jár az, ha egy zenei analógia felől gondoljuk el a hitvallás szerkezetét, retorikai teljesítményét. A narratíva első szintjén egy *szimfónia* hangzik el. Gondoljunk például a vallási türelemben megfogalmazott többszólamúság kifejeződésére. A második szinten a történeti ember – a káplán hangja – szólal meg, ez a *melódia* a szöveg érzelmi feszültségének szintjét szabályozza. Foucault a *Courage de la vérité* egyik előadásában gondolatkísérletként megpróbálja a zene és a gond fogalmát egy közös eredetre visszavezetni.⁹⁷ Hosszas kutakodás után belátja, hogy nem igazolható egyértelműen, hogy a „gond” és a „zene” szó azonos etimológiával bír az antikvitásban. Paul Veyne így fogalmaz levelében a Foucault által fölített kérdésre: „A melódia [*mélosz*] lehet ének, dal, emlékeztető jelzés, felhívás, fölszólítás. Például abban az esetben, amikor a pástor összehívja a nyáját. Vagyis a dal inkább a figyelemfölhívás és az emlékeztetés szerepét tölti be, kevésbé egy belső érzület kifejeződése.” Mai nyelven úgy fogalmaznánk, hogy megszólít⁹⁸ egy kérdés. Foucault kitarat analógiája mellett, és úgy érvel, hogy valami külső intenció szólít meg, felhívja figyelmemet a gondra, emlékeztet a feladatra, s én gondját viselem az így létesült érzelemnek. Így lesz a *melosz* önmagunk gondozása [*epimeleia*].⁹⁹ Rousseau vonatkozásában rendkívül figyelemre méltó Foucault gondolatkísérlete, de most nem idézhetjük föl teljességében.

A narratíva harmadik szintje az, hogy valaki *zeneként* értékeli és *tolmácsolja* a káplán beszédét. Ez a személy a nevelő természetesen. Márpedig a zene nyelve Rousseau gondolatmenetében a melódia. Ennek esszenciája az emberi hang, mely másféle hangzó testtel össze nem hasonlítható, mivel csak önmagára utal vissza, önmaga jele, ha úgy tetszik, kizárva ezzel a reprezentáció lehetőségét és az imitáció klasszikus elméletét. Ezért különbözik a hang a többi jeltől, és ezért magasabb rendű a zene más művészeteknél. Közvetlenül képződik benne az érzelmi fenomén, mely érzelmeket gerjeszt, s ennyiben az erkölcsi érzékenység sajátos instrumentuma. Ezért

⁹⁶ „Bizonyos, hogy az élet élvezetét illetően gyorsan átsaptam egyik végletből a másikba. A földmérésnél nyolc órát töltöttem naponta a legizetlenebb munkában, még izetlenebb emberek közt (...), ehelyett most a legjobb társaságba kerülök, (...) éneklünk, csevegünk, kacarászunk.” (V, 188.)

⁹⁷ Foucault: *Leçon du 22 février 1984*. 110-111.

⁹⁸ Uo. Foucault így fogalmaz: „ça m’interpelle”, ami magyarul egyaránt jelent interpellációt és igazoltatást. A szójátékra a hallgatóság nevetéssel felel.

⁹⁹ *I. m.* 110.

lehetséges a zenében olyan *közvetlen közlés* [*communication immédiate*], amelynek beszédben és írásban nincs helye. A dallam nem zárható be a harmóniába, mert akkor a racionális mechanikus világkép szolgálatába lép. „A harmónia megbéklyózza a dallamot, elrabolja energiáját és kifejezőerejét; eltörli szenvedélyes hangsúlyát, és harmonikus hangközökkel helyettesíti azt (...), eltörli és lerombolja mindazon hangok és hangközök sokaságát, amelyek nem férnek bele saját rendszerébe (...).”¹⁰⁰

A lelkiismeretben megszólaló isteni hang visszhangként terjed az emberben, s a hang epifenoménja újabb rövidített útvonal [*szüntomos hodosz*] az igazság az erény felé.¹⁰¹ Amikor Rousseau zenéről vagy dalról beszél, mindig a nyelvi energia fogalmáról van szó, helyesebben ennek csökkenéséről vagy eltűnéséről.¹⁰² Ahol pedig szenvedélyfokozást találunk, ott mindig fölmerül a moralitás kérdése. Gondoljunk arra, hogy minden közösségi erény „az együttérzés szenvedélyéből” ered, de az önszeretet hiú önzésbe (önérdek) fordulhat. Azért veszélyes fokozni a szenvedélyt, mert természetéből adódóan is túlnőhet önmagán. Másrészt ha az erény az erotikus öröme, a „morális libidó”¹⁰³ által igazolódik, kérdés, hogy összeegyeztethető-e még a félénk kalauzzal. Érdekes például, hogy D’Alembert az *Emil* olvasása kapcsán olyan hévről emlékezik meg, amely nem szellemi kíváncsisággal, hanem érzéki izgalommal töltötte el.¹⁰⁴ A morális ítéletet az öröme mozgatja, s ennyiben valódi egyensúlypróbát jelent: „A jótékonyág gyakorlása magától értetődően hizeleg a hiú önzésnek, mert úgy érezhetjük, felsőbb rendű lények vagyunk: minden cselekedetünk emléke megannyi bizonyíték, hogy, túl saját szükségleteinken, még arra is van erőnk, hogy mások ínségén könnyítsünk. A hatalomnak ez az érzése teszi, hogy nagyobb örömet szerez élnünk és szívesebben vagyunk önmagunkkal.” (E, 116., O.C., IV. 313.)

Szókratész hitt a daimónnak,¹⁰⁵ – a *Phaidon* végének enigmatikus mondatára gondolunk.¹⁰⁶ Montaigne a barátságban hitt, Rousseau pedig a hangban. E három

¹⁰⁰ Rousseau: *A harmóniáról*. In: *Esszé a nyelvek eredetéről*. 48.

¹⁰¹ Foucault: *Leçon du 7 mars 1984*. 191.

¹⁰² „(H)ogy miért kellett az első nyelveknek dallamosoknak és szenvedélyesnek lenniük, még mielőtt egyszerűvé és módszeressé váltak volna [*les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques*].” „Arról, hogy a beszéd felfedezése elsősorban nem a szükségletekből, hanem a szenvedélyekből származik.” *Esszé a nyelvek eredetéről*. 11.

¹⁰³ De Man: *I. m.* 283.

¹⁰⁴ Cassirer idézi D’Alembert szövegét. *I. m.* 74.

¹⁰⁵ Különösen érdekes, ahogy Montaigne a daimon-jelenséget elítéli: „Az efféle transzcendens kedély éppúgy elremit, mint a magas és hozzáférhetetlen helyek; és semmit sem nehezebb megemésztennem Szókratész életében, mint önkívületeit és megszállottságait. (...) És Nagy

instancia az igaz beszéd kitüntetett helyei, s emellett a lelkiismereti ítélkezéssel is szorosan összefüggnek. Reymond Sebond apológiája egy barát védelmében írt defenzív szöveg, mégis támadást kezdeményez: éppen a vallásszabadság melletti, és a hamis vélemény uralmának megtörését szorgalmazó megnyilatkozás. A *canzonetta* előadója személyes hangvételhez folyamodik, ám tekintettel van saját hallgatóságának terhelhetőségére. Ami az emberi szabadságról elmondható, az éppen e szabadság spontán, közvetlen természetére való tekintettel a legszemélyesebb hangnemben szólalhat meg. Az írás csak részben szolgálhat ilyen igényt, hiszen ez mindig átírás, történeti tapasztalatok sűrű szövésű hálója, maga is történelemképző erő, márpedig éppen valami történelemnélküli kell, valami, ami ellenáll a történetiségnek. A gondolatok közvetítésének ideális közege az volna, ha az érzékileg adott eleven maradna a maga alakíthatóságában, plasztikus mivoltában, s úgy hatna erkölcsinkre, hogy közben nem szilárdul meg valamiféle diszkurzív tekintélyben. Ebből a szempontból az énekhang a legmegfelelőbb forma, és ebben az értelemben mondhatjuk azt, hogy az igazi, az egyetlen méltó hitvallás nem lehet más, mint *canzonetta*. Ki kell kevernie a hangokból a legmegfelelőbbet, s ez *hite szerint* nem lehet egyéb (*több és más*), mint egy békés természeti környezetben színre vitt dal. S mivel a színpadkép felelőse eredendően tisztában van saját szakmai követelményével, mely szerint érzelmek genesisében működik közre, gyakorlatban

Sándort akkor látom leginkább alázatosnak és halandónak, amikor saját halhatatlanságáról képzeleg. [Ils veulent se mettre hors d'eux et échapper à l'homme. C'est folie: au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bêtes; au lieu de se hausser, ils s'abattent. Ces humeurs transcendantes m'effraient comme les lieux hautains et inaccessibles." „Rien ne m'est à digérer fâcheux en la vie de Socrate que ses extases et ses démoneries... Et je ne trouve rien si humble et si mortel en la vie d'Alexandre que ses fantaisies autour de son immortalisation."]

Esszéek. Harmadik könyv, 411.

¹⁰⁶ E két nagy apológiát Rousseau is megidézi, a szókratészt éppen a halálmomentum felől. „Szókratész, aki fájdalom és gyalázat nélkül halt meg, játszva őrizte egyéniségét [*personage*] az utolsó pillanatig. És ha a könnyű halál nem magasztalta volna föl életét, akkor kételkedni lehetne benne, vajon Szókratész, minden szellemi nagysága ellenére is, nem volt-e egyéb, mint egyszerű szofista. Ő találta föl, mondják, az erkölcsant. De ő előtte már mások átvitték a gyakorlatba. Ő csak elmondta, amit emezek megtettek, leckébe foglalta példáikat [*ne fit que mettre en leçons leurs exemples*].” (E, 359., O.C., IV. 626.)

Két fontos mozzanatot kell kiemelnünk a bekezdésben. Szókratész tanításának hitelessége a halála körüli eseménnyel függ össze. Közismert, hogy Szókratész éppen utolsó, enigmatikus mondatával tett tanúbizonyságot hite mellett: „Kritón, egy kakassal tartozunk Aszklépiosznak; adjátok meg, és el ne mulasszátok.” (*Phaidon*. 117d, e, 118a).

Másrészt, Rousseau Szókratészt is (Montaigne-hez hasonlóan, ld. *Előszó a Vallomásokhoz*) hamis őszintének írja le. Mert számára az exemplum a fontos; a bölcselkedés fölött áll az evangéliumi tanítás. Az érthetőség kedvéért folytatjuk a fenti szövegrészt: „A barátaival csendben bölcselkedő Szókratész halálánál szelidebb halált kívánni sem lehet. Ám a kínok közt szenvedő, egy egész néptől megcsúfolt, káromolt és elátkozott Jézus halála a legszörnyűbb, amitől csak tartani lehet. Szókratész, amint kezébe veszi a mérget, megáldja azt, aki azt odanyújtja neki, s erre az sírva fakad. Jézus a szörnyű kínzások közepette imádkozik nekivadult hóhéraiért.” (E, 360.)

be kell mutatnia, hogy uralja, *rendeltetésszerűen* használja képességét. Bár a világgal való harmonizáció gyakorlatát tanítja, ezt a harmóniát voltaképpen nem érheti el. Hiszen mint *Proteus* állást foglalt, hogy az *előhívás* gazdagsága foglalkoztatja, és nem holmi lehetetlen tartósítás. A tartósítás a történelem közege, márpedig neki éppen a történelem ellenében kell csábítania a spontaneitásra. Miért? Mert ahogyan többször is elhangzik a műben: a jól szabályozott szabadságra akar megtanítani; csak szabad emberek közösségében létezhet szolidaritás. A lelkiismeret ennyiben nem a törvény mellett, hanem ennek ellenében határozódik meg. Törvény alatt ebben az esetben az aktuálisan uralkodó konszenzust értjük. Más szóval: a rousseau-i értelemben vett szabadság – ahogyan a kantianus értelmezők hangsúlyozzák – nem fordítható le egyszerűen a törvénynek való engedelmesség szabadságára.

Vitathatatlan, hogy az etika követelménye a társas együttlét épségére irányul, vagyis mindarra, ami *public* és nem *privé*. Mindaz, ami privát, egyéni, saját, ebben az értelemben csökkentértékű, társas voltától megfosztott (*privation*), noha éppen a közösségi létezés érrendszert kellene meggyógyítani. A probléma azonban az, hogy bizonytalan a test szubsztanciája, amelynek létfontosságú szervéről itt szó van. Rousseau szerint a moralitás vagy végső soron az összes társadalmi erény az együttérzés *szenvedélyéből* ered. Ezt a szenvedélyt pedig elő kell hívni. „Minek gyötörjem magam azzal, hogy olyasmit keresek, ami nincsen. (...) Az erkölcsi jó csak agyréim [*chimère*].” (E, 337.) Igen, de a nevelővel, a filozófussal, a törvényhozóval vagy a festővel szemben „a zenész egyik legnagyobb előnye az, hogy olyan dolgokat is le tud festeni, amelyek nem is hallhatóak, míg a festő képtelen olyan dolgokat megjeleníteni, amelyek nem láthatóak (...)” (*Esszé a nyelvek eredetéről*, 54.) A zenész tudja azt, hogy „az utánzás bármely fajtájában mindig is egyfajta beszédnek kell pótolnia a természet hangját. Téved az a zenész, aki zajokkal kívánja visszaadni a zajokat; nem ismeri művészete gyengéit és erősségeit; ízlés és értelem nélkül viszonyul hozzájuk. Adjátok tudtára, hogy a zajt énekkel kell visszaadnia; hogy ha meg akarja szólaltatni a békákat, énekbe kell foglalnia brekegésüket: mert nem elég, hogy utánaz, hanem meg kell hatnia és tetszést kell kiváltania; hisz e nélkül unalmas utánzása semmivé válik; és mivel senkit sem érdekel, semmilyen hatást nem tud kiváltani.” (*Esszé a nyelvek eredetéről*, 49.) A szenvedély előállítására a legalkalmasabb instrumentum a dal. A zenész azért tud nagyobb hatást kiváltani, mint a festő, mert közvetlenül hat az erkölcsökre, és nagyobb teret enged a képzeletnek. A hang megelevenítése kizárja a

reprezentáció lehetőségét, a dal nem mimetikus. A hangjegyek egymáshoz való viszonyukban nyerne identikus létezés, önmagukban nincs jelentésük. A hang tehát közvetlen jelenvalóságban előállított fenomén, így nem fenyegeti a meghamisítás veszélye.

Közvetlen közlés

A hitvallás egyik fontos pillére a közvetlen közlés gondolata (E, 343., O.C., IV. 608.). „Saját külön vallást akartam, azt, hogy Isten elmondja nekem azt, amit másnak még nem mondott el, vagy amit mások nem értettek volna meg úgy, mint én. Azt a pontot, ahová eljutottam, ama közös pontnak tekintetem, ahonnan valamennyi hívő elindult egy felvilágosultabb kultusz felé.” (Uo.) A közvetlenség eszménye nagyon jelentős Rousseau gondolatvilágában. Erre a motívumra építi föl Starobinski a transzparencia gondolatát. Ha Rousseau a hitvallás szövegében valamiféle evangéliumi forráshoz talál vissza – az egyház kizárásával¹⁰⁷ –, akkor annak oka a közvetlenség eszményét biztosítani képes Krisztusi tanítás.

Amikor ugyanis hitvallást készül tenni, neki magának is el kell számolnia saját mesterével, aki „nem sokat aprólékoskodott a tantételek terén, annál nagyobb nyomtatékkal beszélt a kötelességekről; kevesebb hitcikkelyt írt elő, mint jó cselekedetet; csak azt parancsolta meg hinnünk, amire szükség van ahhoz, hogy jók legyünk (...), s azt mondta nekem saját szavaival (...), hogy aki testvérét szereti, teljesítette a törvényt.”¹⁰⁸ A *Társadalmi szerződés*ben ez áll: „A papi vallás, mely egyik legfőbb megnyilvánulásaként magában foglalja a római katolicizmust, oly nyilvánvalóan rossz (politikailag), hogy csak az időt vesztegetnénk, ha hibáinak kimutatásában töltenénk kedvünket. Ami megbontja a társadalom egységét, az semmit nem ér; azok az intézmények, melyekben az ember meghasonlik önmagával, semmit sem érnek.”¹⁰⁹ Jean-Robert Tronchin, Genf főügyésze, jelentésében méltán hivatkozott az *Emil* és a *Társadalmi szerződés* szövegére, mint a keresztény vallás és minden kormányzat megdöntésének kísérletére.¹¹⁰

¹⁰⁷ Rousseau: *Levél Christophe Beaumonthoz*. 665. „Hozzátehetek egy észrevételt, melyen minden jó francia megütözik, s Ön is, mint jó francia. Nevezetesen, e nemzet igen sok királya közül az az egy volt a legjobb, akit nem papok neveltek.” (IV. Henrikről van szó.)

¹⁰⁸ I. m. 684.

¹⁰⁹ Rousseau: *A polgári vallásról*. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. 595-606.

¹¹⁰ De Man: I. m. 259.

Hogy Rousseau genfi polgárként mennyire elkötelezett volt saját hitvallását – fogalmazhatunk úgy is, hogy személyes meggyőződését – illetően, arról tanúskodik a „Párizs érsekének, Franciaország főrendjének, a Szentlélek rend parancsnokának” vádpontjaival szemben megfogalmazott *Levél*: „Ha egy szó igazság nem volna e műben, akkor is tisztelni és szeretni kellene álmodozásait [*chérir les rêveries*] mint a legédesebb ábrándképeket [*comme les chimères les plus douces*], amelyek csak melengethetik és éltethetik egy derék ember szívét. Úgy van, nem félek kimondani: ha csak egy igazán felvilágosult kormány léteznék Európában, egyetlen kormány, mely valóban hasznos és egészséges nézeteket vallana, az a kormány a nyilvánosság szeme láttára tisztelegne az Emil szerzője előtt, és szobrokat állítana neki.”¹¹¹ Válaszának utolsó passzusában Rousseau összefoglalja a róla alkotott megsemmisítő véleményt, és zárójelben megjegyzéssel látja el: „*Az emberi nem tanítójának nevezte ki magát, hogy megcsalja az emberi nemet, a köz nevelőjének, hogy mindenkit tévútra vezessen, századunk orákulmának, hogy beteljesítse századunk bukását.* (Megvizsgáltam, hogyan bizonyítja be mindezt eminenciád.) *A körülmények egyenlőtlenségéről szóló művében (miért a körülmények? művemnek nem ez a tárgya, a címe sem ez) az állatok sorába süllyesztette le az embert* (melyikünk süllyeszti le s melyikünk emeli föl, ha az a választás, hogy állatok vagy gonosztevők legyünk), *újabb alkotásában a kéj mérgét csöpögteti belé.* (Ej, bárcsak a kéj varázsát tehetném a kicsapongás borzalmainak helyébe! de legyen nyugodt, eminenciás uram, az Ön papjai ellen tudnak állni az *Héloïsenak*, ellenszerül ott van nekik az *Aloisia.*)”¹¹² (*Levél Christophe Beaumonthoz*, 736.)

Amikor tehát Rousseau az igazat beszélő¹¹³ szerepében lép föl, kész tanúbizonyságot tenni saját hitvallásának eredetéről. Ezúttal már nem technikus, közvetítő, azaz nevelő többé, hanem mesterségének prófétája (*professer-profession*). Az a személy, aki előre lát, előre mond igazat. Az antikvitásban négyféleképpen lehet beszélni az igazságról.¹¹⁴ Amennyiben az életmód a beszédmóddal harmonikus viszonyt alkot, s a kettő barátságban van, akkor a beszélő *philologos*.¹¹⁵ Ha a

¹¹¹ Rousseau: *Levél Christophe Beaumonthoz*. 733.

¹¹² Chorie. (1612–1692) erotikus művéről van szó. Más kérdés, hogy Rousseau könyve 150 kiadást élt meg.

¹¹³ „Ha igazmondásom sérti őket, s ki akarnak taszítani az egyházból, nemigen tartok e fenyegetéstől, melyet végrehajtani nem áll hatalmukban.” *Levél Christophe Beaumonthoz*. 685.

¹¹⁴ Foucault: *Leçon du 1er février 1984*. 25. A próféta jövődőléssel, a bölcs a létről való gondolkodással, a tanító az igazságkeresés technikájával, az igazat beszélő az éthosszal foglalkozik.

¹¹⁵ Foucault: *Leçon du 22 février 1984*. 138.

politikai szövegek kritikai szigora éles ellentétben áll a hitvallás ihletettségével, akkor ez nem magyarázható meg kizárólagos alapon: a filozófiai tartalom nem bontható szét egy dichotómia kettősségére. Márpedig a kritikai kiadás szerkesztői így gondolják, ahogy egyébként Gouhier is, a svájciak közül pedig Philonenko és Starobinski. Úgy vélem, hogy éppen e dichotómiával való szembefordulás a szövetségsszervező erő, s erre hívja föl a figyelmet Paul de Man *Az olvasás allegóriája* című könyvében, a rousseau-i hitvallást elemző szövegében.

A hitvallás szövegét a belga irodalomtudós retorikai szempontból „olvashatatlanak”¹¹⁶ értékeli. Számomra rendkívüli figyelmet érdemel az a tényező, hogy ez az olvashatatlanság – továbbiakban rezisztencia – egy olyan hitvallás színterét alakítja, amelyet teljes egészében a lelkiismeret kérdésének szentelt a szerzője. Rejtély, mit ért de Man *intelmező performatívum* fogalmán, de abban egyet kell értenünk vele, hogy a hitvallás „minden választás alapját” lerombolja. Nos, ha ezt teszi, akkor – véleményem szerint – ez a meggyőződése. Rousseau ugyanis amellett tesz hitet, hogy a világ nem írható le sem a materialista, sem az idealista ortodoxia fogalmaival. Az egyház tanításában és a filozófusok ateizmusában közös a fanatizmus, a kizárólagosság vágya. Nem az a kérdés, hogy van-e Isten, halandó-e és végül a Paradicsomba jut-e a lélek, hanem az, miként *kell* és *szabad* erről érvényesen beszélni egy adott hallgatóság előtt. Ha a lelkiismeret az ember hegemoniáját biztosítja, a káplán olyan lélekvezető, aki a gyakorlatban mutatja be, hogy *személyes meggyőződése* szerint a belső beszéd és a diskurzus (*verbe proféré*) rendje összehangolható. Az igének nemcsak beszédre, de beszélőre is szüksége van, hogy hallhatóvá váljék. A beszéd a csábítás lehetősége, hiszen egy szívből szóló tanítást kell áthelyeznie egy másik szívbe. Rousseau egész hitvallásával állítja, hogy *kísérteni* kell a jóra. Miért kell kísérteni vagy csábítani a jóra? Azért, mert „látom a földön a rosszat”, ahogy mondja, másképp fogalmazva „csak a rosszat látom itt a földön”. Miután azonban nincs másik hely, csak ez itt, épp az ebből fakadó immanencia állítja etikai követelmény elé az embert. Mi ez a követelmény? Az együttérzés minimuma, a szánalom képessége. Egyszóval egy olyan emberszeretet megtanítása, melynek kötelékében az ember nem pusztán társadalmilag

¹¹⁶ De Man: *I. m.* 285. „Egy olyan szöveg, mint a *Profession de foi*, szó szerint »olvashatatlanak« mondható, minthogy olyan kijelentések halmazához vezet, amelyek radikálisan kizárják egymást. Ezek a kijelentések emellett nem is semleges konstataciók, azaz tényszerű megállapítások csupán, hanem intelmező performatívumok, melyek megkövetelik, hogy a pusztá megnyilatkozásról a cselekvésre térjünk át. Választásra kényszerítenek bennünket, miközben lerombolják minden választás alapjait.”

meghatározott lény; „nem csatlakozik egyik osztályhoz sem, de bele tudja képzelni magát mindegyikbe”. (E, 252., O.C., IV. 510.) Hogyan tanácsos erről beszélni a népnek, amely „egyáltalán nem szeretetre méltó”? (E, 251., O.C., IV. 509.) Erre felel a hitvallás egész szöveggönyve. Hogy a szerző Rousseau nem hitt egy ilyen kötelék megtartó erejében, az világosan kiderül az *Emil* folytatásának történetéből.¹¹⁷ Csakhogy a hitvallásnak éppen arról kell számot adnia, hogy meggyőződése mindig sokkal több, mint saját története, tudománya vagy igyekezete. Beszéde nem élhet meg saját retorikai teljesítményéből (bármire legyen is képes). Másrészt azonban föl kell adnia az egyetemes csábítás ambícióját, be kell érni a személyes megszólalás lehetőségével. A megszólalásban rejlő erő minden fanatizmus nyomorúságát orvosolhatja, mert több van benne, mint bármelyik röghöz kötött elméletben. A filozófia nem oldhat meg minden kérdést, amit fölvet, de szükséges igazolnia eredendő igazságkeresését, mégpedig úgy, hogy tisztázza saját beszédének történeti meghatározottságát, lehetőségeit és korlátait. Az igazság történetét így lehet elmesélni.¹¹⁸ A hitvallás személyes meggyőződése itt csatornázódik be az etika követelményébe, s így a káplán megszólalása, mely voltaképpen a *paideia* és a *parrhészia* szintézise, saját megszólalásának *hégémoikon*-ját (gouvernementalité-ját) alkotja meg. A beszéd igazsága pontosan ott van, ahol rámutat saját történeti kötöttségeire; egy hitvallás nem fogalmazhat meg ítéletet, *mondja*, saját szövegén keresztül *tanúsítja*, hogy nem lehet szöveggönyve, érvényessége helyes és helytelen tekintetében. Ahol a nyelv reprezentációs és transzcendentális tekintélyét is nélkülözni tudja, ott hallhatóvá válik a dallam, mely érzéki módon jeleníti meg a logoszt: „Leszámítva azt az egy hibát, mely annak idején a (káplán) kegyvesztettségét okozta, s amelyből nem nagyon gyógyult ki, élete példás volt, erkölcsisége fedhetetlen, beszéde tisztességes és megfontolt. Mialatt a legnagyobb meghittségben éltem vele, napról napra mindinkább tiszteltem őt. Ennyi jószág teljesen meghódította szívemet. Nyugtalan kíváncsisággal vártam a pillanatot, amikor megtudhatom majd, milyen elvre alapozta különös életének egyöntetűségét.” (E, 301., O.C., IV. 564.)

¹¹⁷ Rousseau: *Emile et Sophie, ou Les solitaires*. In: O.C., IV. 881-924.

¹¹⁸ Léon Brunschvicg: „(...) a filozófiatörténet ne csupán egy retrospektív filológiai feladvány, régmúlt hiedelmek szemléje, képzeletbeli viták múzeuma legyen, hanem csatlakozzon a tudománytörténethez és vele egyenlő rangon álljon mint az *igazság története*.” *Doxographie et philosophie*. In: *De la vraie et de la fausse conversion*. Párizs, PUF, 1951. 20.

Gyakorold magad

pénzhamisításban

„Ezzel a könyvvel a kezemben” ¹¹⁹

A *Vallomások* nemcsak azért történelmi jelentőségű mű, mert szerzője megújította általa az önéletírás műfaját, vagy mert bátor hangütés jellemezte az életút megfogalmazásának legszemélyesebb regiszterében. A legszemélyesebb regiszter fogalmán azt értem, hogy az ember személyiségtörténetének egészét beszéli el. A konfesszió másik és legalább ennyire fontos intenciója egy közvetlen társadalomkritika megfogalmazása. Az ember történeti lény – talán ez a *Vallomások* legfontosabb gondolata –, és története nem választható el más személyek élettörténetétől. Aki saját maga természetéről őszintén beszél, az igazat mond a társadalmi környezetről is. Az a meggyőződés, amely az őszinte beszédet mozgatja, nem az Isten felé fordulás (ágostoni) transzcendenciája és nem is egy klasszikus korpuszban való önmeghatározás (mint Montaigne esetében); hanem egy egészen másféle igazság vagy meggyőződés tanúsítása: a személy genezise társadalmi produktum. Jóllehet Montaigne is összekötötte az emberi nevelést a történetmondással, de sokkal inkább antik példázatokra való hivatkozással, mint személyes történetek bemutatásán keresztül. Így fogalmaz a *Megbánásról* című esszéjében: „Mentegessük itt, amit gyakran mondok, hogy ritkán érzek megbánást, és lelkiismeretem elégedett magával, nem mint egy angyal vagy mint egy ló lelkiismeretével, hanem mint egy emberével; mindig elismételve, nem a szertartás kedvéért, hanem mesterkéletlen és szükséges alázatból: hogy keresgélve [*que je parle enquérant*] és tudatlanként beszélek, és eközben szándékom szerint tisztán és egyszerűen a közös és törvényes hitekhez [*aux créances communes et légitimes*] igazodom. Nem tanítok, mesélek.”¹²⁰ Montaigne „a közös és törvényes” társadalmi konszenzusnak rendeli alá elbeszélését, Rousseau ezt kérdőre vonni látszik. A

¹¹⁹ „Szóljon meg bármikor az utolsó ítélet harsonája, ezzel a könyvvel kezemben lépek a legfőbb bíró elé. Fennszóval mondom: Ím itt van, amit tettem, amit gondoltam, ami voltam.” V, 11.

¹²⁰ Montaigne: *Esszéik*. Harmadik könyv, 25. Montaigne: *Les Essais*. Párizs, Le Livre de Poche, 2001. 1258.

nevelés programja nála éppen ennek a konszenzusnak az embereken keresztül történő megújítására irányul. A módszer mindkét esetben hasonló. „Filozófiai szócséplés” helyett, emberi történetek bemutatására kell helyezni a hangsúlyt. Csakhogy Montaigne nem a *saját bőrét* viszi vásárra (legalábbis Rousseau így gondolja, amikor a *Vallomásokhoz* írt előszóban *hamis őszintének* nevezi őt).¹²¹

A társadalom felelőssége¹²² vitathatatlan az ember személyes történetének alakulásában. A konfesszió kifejezés gyónást és vallomást egyaránt jelent. Az apologikus történetmondás az elbeszélőnek egy külsődleges pozíciót biztosít, hogy őszintén beszélhessen bűneiről. A gyónás révén azonban a narrátor visszatér a közösség egészéhez. Az ember társadalmilag teremtett lény – a társadalmat azonban mégiscsak emberek alkotják – élete tehát konszenzusok és megállapodások következtében átirható, megváltoztatható. Az evilágiságba benne foglaltatik az alakíthatóság, a plaszticitás lehetősége; ez is a *Vallomások* története. A *Vallomások* első része 1767 előtt, a második része 1769 körül íródott. Komolyan kell venni Rousseau igyekezetét, mely szerint mindent megtett azért, hogy csak a halála után jelenjen meg műve. A bátor beszéd (vagy az igazmondás bátorsága) elfordul a *polisz* ügyeitől, és mindinkább a *psziché* érdekli, mondja Foucault a cinikus filozófia és a *parrhézia* viszonyának értelmezése kapcsán. Azért van ez így, mert a demokrácia a többségi akaratra épülő egyensúlyi állapot, a többség azonban soha nem képviselheti az igazságot. Mivel azonban a demokrácia mégiscsak egy többségi akarat ügye, veszélyes rá nézve az igaz beszéd. A demokratikus szerkezetű *közösségben* ezért voltaképpen egyáltalán nincs helye a bátor beszédnek, hiszen ez olyan etikai megkülönböztetést kényszerít ki, amelynek aztán nem képes megfelelni.¹²³ A *politeia* (az emberek kormányzása) az *éthosz* (a morális lény követelménye) és az *alétheia* (az igazság) fogalma szorosan összefügg a rousseau-i írásrendszerben. Csakhogy, miután (törvényen kívül helyezett törvényhozóként) a közösségnek nem adhat többé tanácsot az együttélés kondícióira, szabályaira, vagy a *paideia*ra vonatkozóan; úgy teheti hasznossá magát számukra, ha megmutatja, miként vehető birtokba az önmagunkról számot adni tudás képessége. Az önmagunk iránti gond

¹²¹ „Intus et in cute” a francia szállóige többször fölbugkan, például a *Vallomások* mottójában vagy a *Dialógusokban*. „Il faut rétrograder vers les temps où rien ne l’empêchait d’être lui-même, ou bien le pénétrer plus intimement, intus et in cute (à l’intérieur et sous la peau), pour y lire immédiatement les véritables dispositions de son âme que tant de malheurs n’ont pu aigrir.”

¹²² A „responsabilité de la société” kifejezés Cassirernél jelenik meg. Lásd ehhez: *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, 58.

¹²³ Foucault: *Leçon du 8 février 1984*, 60.

viselése az életvezetés (*biosz*) kérdése. Ez is egy, a cinikus gyakorlattal összefüggő gondolat: Rousseau az életvezetés eseményét vizsgálja, s ezt nem a lélek igazsága felől képzei el. A cinikus a maga személyes életmódjával mutat rá a helytelen (hamis véleményből táplálkozó) gyakorlatra, például, amikor megteremti az *idiotai* szerepét (akinek sem műveltsége, sem politikai vagy társadalmi státusza nincsen). Ez a szerep teszi lehetővé azt a beszédmodot, melynek legfőbb sajátossága, hogy elutasítja a titkolózást, és megköveteli az egyenes beszédet.¹²⁴ Ez a hagyomány a saját diskurzusát nem doktrínákban örökíti meg, hanem sokkal inkább élettörténetek, anekdoták elmesélésével ad át *közvetlenül* erkölcsi példákat. Míg a tantétel legfeljebb ismereteket porol le, a [*paignia*]¹²⁵ nevetésre ingerlő groteszk történeteket mutat be az emberi létezésről. Mégis, mit foglal magába egy [*khreia*]? Emlékképek gyűjteményét mutatja be. Aki ilyen legendáriumokat oszt meg másokkal, az maga is részese az igazságnak, tanúsítja ezt az igazságot, az elmesélésben ennek letéteményesévé válik, s mindez nem áll nagyon távol egyfajta filozófiai heroizmustól. Aki a *parrhészia* beszédmódjának követelménye szerint él, az testében, viselkedésben hordja, műveli, és így másoknak is megmutathatóvá teszi az igazságot. Nyilvános életet él, melyben nincsenek rejtélyek és árnyékoltok. Ez azonban botránykeltő esemény, s a cinikus azért vállalja föl ezt a szerepet, hogy provokációjában kérdőre vonja a közösségi konszenzus alapját. És éppen ez a kritikai mozzanat benne a *politeueszthai* a közösség életét célzó nevelési szándék, az *éthosz*. A társadalmi szerepek színpadias elutasítása, a szabad és egyenes beszéd dramaturgiája és az e mögött húzódó nevelő szándék Rousseau önéletírásának meghatározó momentuma.

Ha föllapozzuk a bevezető első sorait, itt Rousseau nem az értelem vagy az igazság nevében kéri az ellenségeit arra, hogy ne semmisítsék meg a könyvét: „szerencsétlenségemre és szívedre hivatkozva könyörgök az egész emberi nem nevében: ne semmisítsd meg ezt a hasznos és egyedülálló művet”, és „legalább egyszer add tanújelét a nagylelkűségnek és jóságnak” (V, 10.). Miféle tudásra épít? Arra, hogy az ellenségei meg fogják semmisíteni a művét, és mindezt az értelem nevében teszik majd. Az írás tárgya tehát egyfajta végrendelet, mely jóságot vár el az olvasójától, nem pedig szellemi erőfeszítést. „Érzem szívem, és ismerem az embereket.” Fontos a hangsúly; azért ismeri az embereket, mert *érzi a szívét*, és nem

¹²⁴ Foucault: *Leçon du 7 mars 1984*. 202.

¹²⁵ *I. m.* 194-199.

fordítva. Vagyis arról beszél, hogy az embereket többé nem lehet meggyőzni, nevelni, tanítani, ha úgy tetszik, lehetetlen beszélni nekik magukról. Rousseau ismeri az embereket, tudja, hogy nem lehet a hasznukra: ez az *Emil* elutasításának tapasztalata és a *Vallomások* expozíciója. A jövőben bízva azonban elképzelhetőnek tartja, hogy lesznek olyanok, akik nem csupán „történeteket, jellemeket, életrajzokat” látnak szövegében. Ez ismét egy olyan motívum, melyet Foucault *traditionalité de l'existence*-nak nevez szemben a doktriner hagyománnyal. A lényegi különbség az, hogy az egyik módszer a feledésbe merült tudás visszaállításában, a másik (cinikus) pedig a morál megjavításában érdekelt. A *Vallomások* bevezetőjében Rousseau nem tényekre támaszkodva érvel, *legalább egyszer add tanújelét a nagylelkűségnek és jóságnak*, vagyis érzelmeket aktualizál, és nem ismereteket mond föl. Foucault szerint *traditionalité de doctrine* uralkodott a platóni-arisztotelészi filozófiában, a sztoikusoknál egyensúlyban volt a kettő, bár hangsúlyosabb volt az elmélet, a cinikus hagyomány filozófiája pedig a *traditionalité d'existence*-ra épült.

Aki olvasóként megérti, voltaképpen mire is szerződött a szöveg szerzőjével, soha többet nem mondhat olyat, hogy „*jobb voltam ennél az embernél*”. Hiszen az összehasonlításnak ettől a szövegtől kezdve nincsen semmi, de semmi értelme. Nem jobb voltam, csupán más epizódok rajzolták meg az életemet. Ez a konfesszió másik nagy elbeszélése: a narrátor példáján keresztül más is birtokba veheti saját történetiségét. Noha rangban és születésben nincsenek kiváltságai, „*j'ai la célébrité des malheurs*”, mondja. Filozófiai heroizmusnak értékelhető e gesztus, mellyel egyúttal azt is megalapozza, hogy életére műveként tekintsünk. Ez a gondolkodás teremti meg a maga számára a filozófus hős alakját. Ez a szereplő nem bölcs, nem próféta, de nem is szent többé.

Különös, hogy Rousseau a teremtmény előtt egy könyvvel a kezében kíván megjelenni. Egy ilyen légyott esetében fölösleges a könyvet magával cipelnie, hiszen Isten ezt nyilván jól ismeri, mire Rousseau átadta volna neki. Csakhogy az örökkévalóságban nincs helye személyes emlékezetnek, ott csak egyetemes gondolatokat raktározhatnak el. Mivel az örökkévalóságban nincsen személyes regiszter, hiánypótlásként készíteni kell egyet. Aki azonban vall, az mégis az emberekhez beszél, miközben Istennek adja át magát. „Itt van”, amit tettem, amit gondoltam, ami voltam. De vajon hol jelenik meg mindez? Mondhatjuk azt, hogy ebben a végtelenül átírt piszkozatban? Vagy abban, amit a *Vallomások* könyvei elmesélnek? De hát mi volna ennek a története?

Schiller azon költeményét idézzük föl, melyet Rousseau-nak ajánlott. „*Weltgeschichte ist Weltgericht*”, azaz a világtörténelem a világ ítélőszéke, olvasható a *Resignation* című versben.¹²⁶

„Ki egyet lelt, a másiktól ne kérjen:
Egy embernek csak egy virág terem.
Leljen gyönyört, ki nem hisz. Örök tétel
Földünkön ez. Ki hisz, tűrjön, reméljen.
Világítélet a történelem.”¹²⁷ (Faludy György fordítása)

Kétféle szempontból jelentős ez a gondolat. Egyrészt ha az ítélőszék létezik, ítéleteket alkot; az ítéletek pedig mindig magyarázatra szorulnak. Azaz az indoklás argumentációja a történetiség megértéséhez valamint ennek interpretációjához kötött. Másrészt ez a sor összefoglalja azt, amit a *Vallomások* mutat meg a modern világnak, nevezetesen hogy az ember történeti lény, a múltján keresztül képes visszatalálni jelenébe, egzisztenciális jelentőséggel pedig csak a jelene bír. Csakhogy a múlt, az életút egvedisége szervesen összefügg mások történetiségével: nincs önmagában szingularitása, éppen ez a *műthosz* szerkezeti sajátossága. Ezt kell megérteni, de végső soron ez mégis fölfoghatatlan. Bátorság kell hozzá, hogy az ember bevallja azt, hogy az élete csak műthosz, többé-kevésbé önmaga előtt is homályos történet. *Tissu doxologique*, mondja Philonenko,¹²⁸ mely lényegében belső konzisztencia nélkül való. Ennek hiányát az átírás és az utószinkron némileg pótolhatja, de Rousseau a korrekciót nagyon is problematikusnak ítéli. A Glaukosz szobor analógiája a *Második értekezés*ben éppen ezt fejezi ki. A Platón *Államából* (611e) ismert példa azt ábrázolja, hogy az iszapba süppedt alaknak ki kell emelkednie, meg kell tisztulnia mindattól, ami ráakódott, ami idegen tőle, így és csak így mutathatja meg valódi formáját. Vajon létezik ez az ősi modell Rousseau számára? Azt hisszük, hogy Rousseau arról beszél, hogy ilyen nincsen. Ő ugyanis Pascal történelemszemlélete felől gondolja ezt el: „miután elvesztette valódi természetét, minden (az ember) természetévé lett”. Vagyis az allúvium történelemképző erő; lehetetlen diakronikus időszemléletben tisztázni a múltat. A *Második értekezés*ben a

¹²⁶ Philonenko: *Écriture verdique*. 274.

¹²⁷ Schiller, Friedrich: *Lemondás*. In: *Válogatott művei I.* szerk. Vajda György Mihály. Ford. Faludy György, Budapest, Új Magyar Könyvkiadó, 1955. 139.

¹²⁸ Philonenko: *I. m.* 277.

természeti állapot, a *Társadalmi szerződés*ben pedig a valódi demokrácia a fikció. Nemcsak azért, mert (az arc illetve a szobor analógiához visszatérve) a modell elveszett, ahogyan ezt a *Vallomások*hoz készült előszóban mondja, hanem mert ezt a modellt mi magunk alkotjuk meg pillanatnyi igényeink szerint, és amit mi hozunk létre, az pusztulásnak és örök deformációnak van kitéve.

Nem az a kérdés tehát, miként jeleníthető meg egy ideális társadalom, hanem hogy miként épül föl bennünk, általunk, közvetlenül rajtunk keresztül. A közvetlenül rajtunk keresztül nagyon fontos mozzanat, mert ebben is ott van a Rousseau írásrendszerében döntő fontosságú bátorságelem. Bátorság *bevallani*, hogy nemcsak eljártsszuk a különböző társadalmi szerepeket, de mi magunk alkotjuk meg és termeljük ki ezeket. Így érthető meg a *Vallomások* „tout dire” igyekezete, hogy minden kimondódjék. Korai szövegeiben Rousseau mindenkire kíván szólni, a nevelő és a gyógyító nevében. Miután ez a program abszolút elutasításra talál, játékba hozza az önmagunk gondozása [*epimeleia heautou*],¹²⁹ azaz az önmagára való visszatérés sztoikus gondolatát és cinikus gyakorlatát. „Mindenki megfigyelhette, hogy a legtöbb ember élete folyamán gyakran különbözik önmagától, mintha egészen másfajta emberré alakulna át. Nem ennek a közismert dolognak a megállapításáért akartam könyvet írni, újabb és fontosabb célt tűztem ki magam elé: megkeresni ezeknek a változásoknak az okait, s azokkal foglalkozni, melyek tőlünk függenek, hogy megmutassam, miként irányíthatjuk ezeket mi magunk, hogy jobbak legyünk, és biztosabbak önmagunk felől.” (V, 399.)

Ebben a programban saját személyére vonatkozóan kell gyakorolnia az őszinte beszédet. A *parrhészia* szó etimológiája a *pan rema* kifejezésből ered, ami azt jelenti, hogy „tout dire” vagyis kimondani mindent. Egy ilyen igaz beszédben azért van toakodó módon jelen valamiféle bátorságeszmény, mert aki az igaz beszédet választja, az nemcsak gyakorlati módon folytatja tovább a politizálást, hanem kockáztatja azt is, hogy fölírja a beszélővel való viszonyát, hiszen az igazmondás éppen attól valóságos, ha megütköztető módon szembesít azzal, hogy a dolog nem úgy van, ahogy egy előzetes konszenzus szerint a közösség számára vagy éppen önmaga számára adott. Aki ilyen módon beszél, az nemcsak a beszélővel való viszonyát kockáztatja, de voltaképpen saját testi épségét is, hiszen kiszolgáltatja magát a többség erőfölényének. „Megvallom azt is, hogy mint Franciaországban élő

¹²⁹ Foucault: *Leçon du 1er février 1984*. 6.

idegen igen kedvezőnek láttam a helyzetem, hogy az igazságot ki merjem mondani, jól tudva, hogy ha engedély nélkül semmit sem nyomtatok ki az államon belül, senkinek sem tartozom számadással a bárhol máshol nyilvánosságra hozott elveimről. Ez a megfontolás erősen hozzájárult ahhoz, hogy lemondjak arról a tervemről, hogy Genfben telepedjek le.” (V, 397.) Az igazmondás éppen egy elutasítás ellenében járja ki a maga diskurzusát, s ezért számol azzal, hogy ez az elutasítás veszélybe sodorhatja létét. Azzal, hogy kimondja az igazat, állandóan kérdéssé teszi ezt a viszonyt, mert a mondás igazsága megrendíti a beszédhelyzetben részt vevők pozícióját. Rousseau nem csak ezzel vet számot: demonstrálja a *parrhészia játékának* a határterületét, mintegy rámutatva ennek voltaképpeni tartományára és létének szükségességére. Azaz, amikor létrehozza a „refusé” alakját, és íróként dokumentálja igazmondó-foglalkozását, hitet tesz amellett, hogy számára ez nemcsak foglalkozás, hanem egyúttal létmód is. Így érthető meg a számtalan demonstráció, például amikor elutasítja a királytól ígért életjáradékot, Malesherbes, a királyi főcenzor által felkínált szerkesztőségi állás ajánlatát, és végül, amikor elfogadja azt, hogy saját maga *bírája* legyen. Arról szól *egy könyv*, hogy valakinek el kell hagynia a hazáját, mert a könyvét és szerzőjét üldözik a hatóságok: „a sötétség műve kezdődik itt” – fogalmaz a második rész első soraiban. Miért ír könyvet valaki arról, hogy milyen életet él egy szöveg? De hát milyen életet él egy szöveg? Látványosan elégetik, például megsemmisítik. Na és? Ez gyakran előfordul, nem ritka eset. Az érdekes az, hogy az egyik szöveg életre kel egy másik szövegben. Ez a konfesszió retorikájának voltaképpeni mintázata. Az igaz beszéd demonstrátora soha nem próféta (vagyis nem jövődől) és nem filozófus. Hiszen ő soha nem letéteményese az igazságnak, azon egyszerű oknál fogva, hogy ő maga az igazság. Az igazat beszélő ember nem lehet próféta, aki előre lát, mert ő személyében képviseli az igazságot. A személy élettörténete nem identikus egység, más személyekkel való találkozások terében bonyolódik, formálódik.

Így fejezi ki a *Vallomások* értékítélettől mentes beszédmódja azt, hogy van igazság a bűnben, a csínytevésben, a lopásban, az árulásban, az identitás eladásában és megvásárlásában, az inceszt kötődésben, a rabszolgatartás intézményében, a semmittevésben, a hasznosságban, a társadalmi szerződésben. Valamint hogy képviselhetik az igazságot a szolgák, a kisasszonyok, az istálló mesterek, a hivatali filozófusok és a szélhámos útonállók is. Aki azonban mindezt tudja, az nem lehet az igazság letéteményese, hiszen törvényen kívülinek kell ahhoz lenni, hogy a

törvények szelleméről *igaz beszéddel* gondolkodhasson. A rétor, a próféta mások hiedelmével (meggyőződésével) üzletel, az igaz beszéd azonban ezek kérdésességére mutat rá. A jó rétor vagy a bölcs képes olyasmit tolmácsolni, amiben egyáltalán nem hisz, és amiről egy percig sincs meggyőződve. Bár a próféta megszállottságában képvisel valamilyen tudást, de ez nem az ő személyes igazsága. Az igazat beszélő nem tűr meg közvetítést és közvetítőket, a saját nevében beszél, és a saját meggyőződésének ad hangot. Csakhogy egy ilyen igazság éppen attól lesz igazság (nem valamely transzcendens meggyőződés, vallás, tantétel stb.), hogy lényegi tartalma a másokkal osztott létezésre irányul, arra, hogy miként épül föl valakiben a másokkal közösen megosztott világ, hogyan formálódik személyes meggyőződéssé a közös tapasztalat. A gyónás szituációja mégis az elkülönülés, s így semmi meglepő nincs abban, hogy ha a szövegben megjelenített hang elutasítás-történetekbe ágyazza magát. Egyrészt a történet elutasítások láncolatán keresztül bontakozik ki, másrészt a mű keletkezése is válasz az elutasítottságra, és nem is talál befogadókra (hallgatóságról van szó). A szövegalkotónak érdekében áll közölnie az olvasóval, hogy nem találta meg a vágyott közönségét. Ahhoz, hogy megértsük, miféle rezisztencia húzódik meg ennek az elutasításnak a hátterében, meg kell vizsgálnunk egy másik, a Rousseau-recepció egészét érintő, kevésbé látványos, de annál inkább jelenlévő rezisztenciát. Nevezetesen azt, hogy miféle látószög állítja elő a megértés vakfoltját, amelyben eltűnik, föloldódik a rousseau-i rezisztencia szövegalkotó komponense. Rousseau szövegei ugyanis valóban bizonyos ellenállást, rezisztenciát követelnek az olvasótól, de nem azért, hogy az olvasó ezt nagylelkűen föloldja, hanem annak érdekében, hogy komolyan vegye. Ez az aktus leírható úgy is, mint a tekintélynek, az előítéletnek, a társadalmi elvárásoknak való ellenállás képessége. E képesség segít abban, hogy az elbeszélést a maga igazságában értékeljük, szövegen belüli eseményekhez viszonyítsuk, így értsük meg, és ne próbáljuk meg az élettörténet eseményei felől igazolni vagy cáfolni történetét. Jóllehet maga Rousseau hozzá játékba az önéletírás eseményében a referencialitás kérdését, ám az *Előszó*ban határozottan állást foglal ellene, amikor arról beszél, hogy a kép eredete örökre elveszett, vagyis nem modell után alkot portrét.

Starobinski művének¹³⁰ azért szentelünk most és itt figyelmet, mert döntő módon meghatározta a második világháború utáni recepciót, és mert páratlan

¹³⁰ Starobinski: *Jean-Jacques Rousseau*.

meglátásaival maga is egy különös rezisztenciát írt meg: *ellenállt az ellenállásnak*. Minden törekvése arra irányult, hogy a valóság dokumentumait összeegyeztesse az életművel, vagyis tisztázza élet és mű viszonyának természetét. Jóllehet Claude Bonnet-val való beszélgetésében így fogalmaz: „Az értelmezés célja nem lehet tárgyának bekebelezése. Inkább ellenállásának fölmérése. El kell fogadnia, hogy van egy rész, egy »maradék«, amelyet az értelmező diskurzus nem tudott elérni, sem bevilágítani. A modern hermeneutika feladata feltehetőleg éppen az, hogy eltöprengjen azon, mi is maradt értelmezhetetlen, s hogy ezt az értelmezhetetlent figyelembe vegye reflexiója során, mindenfajta fölényeskedéstől mentesen. (...) A hermeneutika az, ami figyelembe veszi az értelmezésre várót és a maradékot is, öntetszelgés nélkül szembenéz saját átlátszatlanságával, és egyúttal a tolakodó áttetszőségről is kész lemondani.”¹³¹

¹³¹ Jean Starobinski *Cahiers pour un temps*. Párizs, Centre George Pompidou, 1985. 19.

Fej vagy írás

„*Transparence et l'obstacle*”; átlátszóság és akadály. A címben elhelyezett „és” arra utal, hogy a transzparencia és az akadály párban jár, kölcsönös függvénye egymásnak. Mivel Starobinski minden igyekezete az akadályok megkerülésére és hatástalanítására irányul, a Rousseau-tól kölcsönzött (*transparence*) optikai metaforát áthelyezzük egy metodológiai kifejezésbe: *átjárhatóság* és akadály. A fogalomcserével a könyv gondolati intenciójára mutatunk rá; úgy tűnik, olykor azért helyez forgalomba akadályt („félreértések”, „magányosság”, „betegség”, „visszatérés”), hogy ezeket leleményesen megkerülve biztosítsa saját útvonalának folytonosságát. Az akadálymentesítés egyik manővere, hogy Rousseau élete felől olvassa őt, s ahol elakad, ott a levelezésből hoz dokumentumokat, azaz gyakorta szövegen kívüli eseményekkel magyaráz meg minden bizonytalan és nehezen értelmezhető, szövegen belüli ellentmondást vagy széttartást. Starobinski Ernst Cassirer Rousseau-dolgozatában találja meg azt a címet, melyet majd a jóval későbbi Montaigne esszékötetének ad: „*Une pensée en mouvement*”. Nem kerülheti el figyelmünket az sem, hogy az 1987-ben írott előszóban a recepciótörténet kapcsán kitér korábbi (1957-es) interpretációjának magyarázatára. „E helyen szeretnék eloszlatni egy félreértést, bár az alkalom megválasztása szerénytelennek tűnhet. Munkáimat sokan »pszichológiai megközelítésként« értékelték a módszertani [Rousseau-] olvasatokhoz (Leo Strauss, Eric Weil, Gouhier, Burgelin és mások) képest. Pedig én sosem gondoltam, hogy Rousseau filozófiáját le lehetne *szűkíteni* egy többé-kevésbé szublimált vágy kifejeződésére vagy ennek tudattalan mechanizmusaira.”¹³² Hogy megértsük a védekezés álláspontját, ismertetem könyvének néhány gondolatát.

A magyarul is olvasható első fejezetet¹³³ követően a *Magányosság* címűben rátér az esszékötetet mindvégig irányító fogalompárok bemutatására. Az *átjárhatóságot* a körfogalom akadálymentessége biztosítja. „Rousseau sem megbocsátani nem tud ennek a hazugsággal átitatott világnak, de kilépni sem tud egyszer és mindenkorra belőle. Eltávolodik tőle, de vissza is tér a világba, hogy megvádolhassa. Egy olyan

¹³² Cassirer: *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. XVI-XVII., Az idézet a *Bevezetés* szövegéből való: „Or, à aucun moment il ne s'est agi pour moi de réduire la pensée de Rousseau à la manifestation d'un désir plus ou moins sublimé ou déplacé selon des mécanismes inconscients.”

¹³³ Starobinski, Jean: *J.-J. Rousseau. Az átlátszóság és az akadály*. In: *Jean Starobinski válogatott irodalmi tanulmányai*. Vál., szerk.: Szávai Dorottya. Ford. Schneller Dóra, Kijárat, 2006. 85-105.

szerep tartja fogva, mely arra kötelezi, hogy becsületesnek *mutassa magát* a közönség előtt.¹³⁴ (54.) Rousseau olyan gondolatrendszer kíván létesíteni, melynek alapja paradox módon az irodalom elutasítása (56.). Univerzális értékek felől, mint amilyen a szabadság, az erény, az igazság, a természet – csak a teljes elvonultságban lehet legitim módon vagy érvényesen beszélni (57.). Az önmagába való visszavonultság eredendően nem romantikus természetszemlélet, hanem fokozott tisztánlátás, mely a társadalom közegében nem valósítható meg. Rousseau lényegi választása nem az értelem és érzelem között jelölhető meg, hanem a közvetítettség és a közvetlenség kategóriái között (58.).

Starobinski e fogalompárra építi föl interpretációjának gondolatmenetét. A *Vallomásokból* idézett példái Rousseau színlelései, személyiségcserei (ezekről alább lesz szó), betegségei – a betegség mint *közvetlen kifejezés* –, sőt üldözési mániája is ebbe a logikába illeszkedik. Példa erre *A jelek hatalma* című fejezet, amelyben Rousseau fölszívódik a saját maga által teremtett fikciókban (képzeltéseiben), hogy így közvetlen módon szerezzen tapasztalatot, azaz hogy kizárja a közvetítés lépcsőfokait. „Nem elégszik meg azzal, hogy úgy tesz, mintha eljátszaná a zeneszerző szerepét, azzá is szeretne válni, el akarja sajátítani egész tudáskészletét, magáévá kívánja tenni a szerepet. Egy csaló félne a lebukás következményeitől, ám Rousseau épp ellenkezőleg, örömteli tapasztalatot szerez, hiszen végre *megéli* az új identitását, és az új énje szerint cselekedhet.” (78.) Starobinski „Jean-Jacques *mágikus metamorfózisáról*” tesz említést (79.). Éppen ez a mágikus szökkenés képes a közvetlenséget biztosítani, hiszen ez kiiktatja a közvetítés szintjeit. A negyedik fejezetben, a szavojai káplán kapcsán hangsúlyozza: Krisztus tanítása éppen a közvetítettség elutasítása, és Rousseau nem Krisztus által szeretne üdvözülni, hanem úgy szeretné az igazságot meghirdetni, ahogyan ő azt elképzei (90.). A transzparencia kérdéseivel kapcsolatban merül föl a lelkiismeret szava, melyben egyszerre manifesztálódik univerzális értelem és belső érzés. Kant ezt találja meg Rousseau-ban; a gyakorlati ész primátusára támaszkodva létrehozta Rousseau tanának filozófiai megfogalmazását (97.). Az isteni hang kinyilatkozást nem teológusok tanítják, mivel ez önmagát tanúsítja lelkiismeretünkben, mondja Starobinski. Még csak nem is hittétel tárgya, hiszen olyan nyilvánvaló ismeretünk

¹³⁴ A hivatkozott idézetek a francia kiadás (Párizs, Plon, 1957.) lapszámainak követik.

van róla, mint saját létezésünk érzéséről. Lehetséges, hogy nem követjük parancsát, az azonban lehetetlen, hogy ne halljuk meg belső parancsát.

Az átjárhatóság, közlekedés vágya (transzparencia) – színlelt és valós – akadályok sorát hozza létre, melyek olykor láthatóvá lesznek, ezt hívja Starobinski a leleplezés elméletének [*théorie du dévoilement*]. A sikeres szeparáció egyik formája a kivívott és megharcolt (néha egyenesen kiküzdött) magányosság. A másik az ünnep fogalmához köthető, amilyen például a *Julie*-ben megjelenített kollektivitásra épülő mezei ünnep. A fátyol Starobinskinál maga a *par excellence* forgalmi akadály. Már az első fejezetben megjelenik: abból az idézetből való, ahol a gyermek Rousseau szembesül azzal, hogy mennyire ellene szól a látszat; a *bizalom eltűnésének jeleként lehull a világot beborító fátyol*. (Ld. V, 90.) A fátyol metafora visszatér az ötödik fejezetben. A szobrokat borító lepel kapcsán ugyanis csak implicit utalás volt (Pygmalionra), ahol azonban Starobinski rátalál a halott szerelmes arcát borító fátyolra (Julie), ott már az elválás és a halál jele (146.). A *Félreértések* című hatodik fejezet Rousseau íróvá érésének és az írás problémájának vizsgálata. Az ügyetlen szereplések és félszége miatt választja Rousseau a *távolmaradást*, és hogy jobban ki tudja fejezni magát, beszéd helyett kezd írni (152.). A magányosság tere, az elrejtőzés lehetőséget ad, hogy az igazság és az igazmondó levegőhöz jusson, a társadalom helyszínein erre nem volna lehetősége. „Saját távollétét a legerősebb jelentéssel ruhazza föl: ebből a társadalomból ugyanis kiveszett az igazságosság, én sem vagyok jelen, azaz magam *vagyok* a távollévő igazság. Amikor a többiekkel szembehelyezem saját értékeimet, a természet egyetemes tekintélyét is szembeállítom velük, melyet ők félreismernek. Azok számára, akik szellemi zavarodottságban élnek, az igazság botrányos és csábító: én magam leszek ez a botrány és ez a csábítás.” (153.) A *Jelek hatalma* című fejezetben Starobinski a közvetlen közlés és a jel vizsgálatát végzi el. Bemutatja Locke elméletét, mely szerint az idea a dolog, a beszéd a gondolat, az írás pedig a jel jele. Vagyis a 18. században eléggé elterjedt vélekedésnek megfelelően a gondolat az írás reprezentációja által kétszeresen közvetítődik. Mivel azonban Rousseau egész gondolatvilága a közvetettség ellenében épül föl és működik, az írásnak a saját értelmetlenségére kell rámutatnia [„écrire n’aura de sens que pour dénoncer le non-sens de tout tentative de communication”] (171.). Az érzések manifeszt jellege is fölfogható egyfajta közvetlen közlésnek, a természetes jel voltaképpen az érzelem, amely testivé válva, testbe íródva szimptómák nyelvén beszél (180.). Starobinski e

helyen a *Dialogusokból* idéz: „Érzelmek hirtelenek és élénkek, de gyorsak és kevésbé tartósak, és ez meg is látszik. Az érzelmi fölindulás megmutatkozik a szemben, a hangban, az arcon, ezek azok a heves mozgások, melyek a szenvedély jelei. Amint a harag jele elvész az arcáról, a szívben jelentkezik.” (Uo.) A természetes jelek maguktól, automatikusan fogalmazzák meg az én igazságát, ezért ez tökéletesen megbízható kifejezés mód vagy nyelvi konstrukció. És hogyha valóban teljesen megbízhatóak e jelek, akkor elegendő csupán élni, hogy az igazságot kinyilatkoztassuk. Nincs semmi tennivaló, a passzivitás indokolt és igenelt, csupán az én egyben tartását kell elősegíteni. A jelek harmadik fajtája az emlékeztető jelek szintén nem konvencionális alapon elfogadott csoportja, amely a botanikai naplóban nyer legitimitást (196.). Közvetlen jelnek Starobinski azokat nevezi, melyekben a transzparencia dominál: ilyen a zenei hangok átírása számokká, az érzelmek testi kifejeződése és a halott növények lenyomata. A tökéletes transzparencia a *Julie*-ben bemutatott angol módra eltöltött reggel, a szabad ég alatti szüreti mulatság, a résztvevők között uralkodó teljes bizalom légköre és az akadálymentes közlekedés [„la communication sans obstacle”] (183.). Miként fordíthatók le, hogyan tolmácsolhatók, miként közölhetők az érzések? Jelek által, mégpedig olyan természetes jelekkel, melyekből a beszéd is ki van zárva. A jel és a csend prioritásáról van szó; mely Starobinski szerint a magányosság közegében uralkodik. Hölderlin Rousseau-nak emléket állító költeményét is e helyen idézi: „Hölderlinnél pontosabban senki sem vette észre a jelek hatalmának jelentőségét Rousseau gondolatvilágában.” (186.) Ugyanitt idézi Starobinski Hölderlin Rousseau-hoz írt költeményét:

„Vernommen hast du sie, verstanden die Sprache der Fremdlinge,
Gedeutet ihre Seele! Dem Sehnen den war
Der Wink genug, und Winke sind
Von Alters her die Sprache der Götter.”

Starobinski a természetes jel és az interpretáció viszonyát a szeparációs szorongás gondolata felől közelíti meg. Amint be tudja kötni az „elválás” gondolatát a *közlekedésbe*, akadálytalanul látszik birtokba venni a szövegértés irányítását. Hogyan? *Sprache der Fremdlinge*, Hölderlinre utalva, a gondolat tolmácsolásra,

interpretálásra vár. Az ismeret *közvetítendő*, mivel az Istenek kevés emberhez szólnak. (És Rousseau hangja félreérthetetlenül e kevés megszólítottak közül való, gondoljunk „a kezemből e könyvvel lépek az isteni ítélőszék elé” kezdetű felütésre.) Starobinski rámutat arra is, hogy a jel közvetítésének gondolata megállásra szólít fel. Hiszen a valóban közvetlen közlésekben nincs helye se közvetítőnek, se közvetítésnek. A közvetlenség ideája azt írja elő, hogy a jel értelme magából a dologból, és az ének a dologról való észleletéből adódjon, valamint azt is, hogy ez a jel ellentmondást nem tűrő módon jelentkezzen, és passzívan észleljük. Starobinski szerint Rousseau azt kívánja, hogy a jel csupán érzésszerű, érzetben adódó legyen, nem olvasásra szánt. Ez különbözteti meg ugyanis az általa értelmezett jelet a konvencionálisan elfogadott jelektől. Egyszóval a jel hatalma a lélekben olyan erős és magától értetődő – az előírt kívánalmaknak megfelelően –, hogy minden interpretációt nélkülöz. A jel felé fordulás már önmagában is szelekciót, interpretációt feltételez. Vagyis olyan tudat számára jelenik meg, amely ezt már eredendően várja. Rousseau jelek általi kommunikációt álmódott, de a jelek ellene fordulnak, véli Starobinski (188.). A külvilág rosszindulata és kortársainak ellenségessége különféle jelekben ölt testet. Vagyis a szavak kiforgatásától és képmutatásától elfordulva a közvetlen közlés, más szóval a jelenlét közegében is csalódik. Vagyis a jelek hatalma elszabadul, ismét homályosságot szül: akadályokat emel. Starobinski konklúziója szerint Rousseau inkább elfordul magától a dologtól, ha a vágyott jelenlétben nem válhat eggyé vele. És itt a kör bezárul. (189.) Az üldöztetés képek és jelek formájában ölt testet. Csakhogy egy ilyen jelértést vagy kódolást szükségszerűen egy előzetes döntés előz meg.¹³⁵ Rousseau nagy jelentőséget tulajdonít a jeleknek, azaz már akkor is értelmez, amikor saját életére vonatkoztatja őket. A jel mindig az elválás, a megvonás, a fejezetvég vágóképe Starobinski szerint, s helyenként annak is hangot ad, hogy természetesen az anyától való elválás drámája tér vissza: „Oui, tout semble vraiment commencer par la privation de l’amour maternel.” (204.) Starobinski értelmezésének talán legkritikusabb területe a mazochizmus, a megbocsátás, a szerelmi háromszög témájának vizsgálata. (204-205.) Az elutasítás (elutasíttasság) következménye az elrejtőzés és *természetesen* az írás. Mindig a közvetettségől haladunk a vágyott

¹³⁵ „Merveilleux exemple de signe négatif: la séparation, l’expulsion se dit, s’énonce par une image. Mais il faut que Jean-Jacques ait fait l’épreuve de son destin, pour que cette image devienne a posteriori annonciatrice du destin.”

közvetlenség felé. Az írásban az én intimitása és a vágyott közelség megtapasztalható; „Jean-Jacques *végül is* igénybe veszi a közvetítést, miközben mindvégig hűségeseznek gondolja magát a közvetlenség eszményéhez.” (208.) „Nyilvánvaló a kettős játék” (209.), hogy egyszerre legyen csábító és elcsábított. Pontosan így működik a „reprézenciáció mágiája”, melynek éppoly hatalmas ereje van, mint a „jelenlét mágiájának”. (210.) A különböző szerepek mindegyike – a nevelő és a lélekvezető is – (212.) a csábítás játékból születik meg; itt ugyanis egyszerre lehet bölcs vezető és hódító, miközben nincs kiszolgáltatva a közvetlen érzékiségnek.¹³⁶ (212.) A nevelő szerepében összebékíthető reflexió és szenzualitás, közvetettség és közvetlenség. Starobinski szerint az üldöztetés világa a jelek elhatalmasodása.

Különös, hogy amikor Starobinski Rousseau tudattalan működését kívánja tetten érni, akkor családiásan Jean-Jacques-nak nevezi őt. S mivel a megértés akadálymentesítésén fáradozik, nem maradhat árnyékszóna vagy ködfolt Rousseau szövegeiben. Másrészt azonban Starobinski írja azt is, hogy „Rousseau volt az első, aki példás módon élte meg a nyelvvel kötött veszélyes paktumot: az »új szövetséget« amelyben az ember szöveggé lesz”.¹³⁷ (239.). Az Ószövetségben az ige öltött testet, a modernitásban pedig a „test” válik szöveggé: ez Starobinski „Újszövetség” fordulata. Az autenticitás etikájában Rousseau jelmondata a „*vitam impendere vero*”, de az igazság, melynek az életet alá kell rendelni, az *ő saját, személyes* igazsága. Az egyetlen interpretációs probléma ezzel kapcsolatban az, hogy Starobinski ezt az igazságot az élettörténet igazságaként idézi meg.

Értelmezésem szerint a *Vallomásokhoz* írt *Előszó* szövegében Rousseau arra mutat rá, hogy az írás aktusában nincs szövegfölöttes, szövegen kívüli igény, a nyelv maga teremti meg retorikáját, fordulatait. „Ahhoz, hogy elmondjam, amit szeretnék, éppolyan új nyelvet kellene kidolgoznom, mint amilyen újszerű az, amire vállalkozom. Milyen stílusban kellene írnom ahhoz, hogy eloszlassam a bennem dúló érzések sokféle, ellentmondásos, olykor hitvány, máskor fenséges zűrzavarát? Milyen semmiségeket, milyen gyötrelmeket kell megmutatnom, miféle felháborító, illetlen, gyermeki és gyakran nevetséges részleteknél kell elidőznöm, hogy titkos hangulataim fonalát követve bemutassam azt, hogy a lelkemet ért összes benyomás

¹³⁶ „Magie séductrice qui ne se compromet pas dans l'acte amoureux.”

¹³⁷ „On peut dire qu'il a été le premier à vivre d'une façon exemplaire le dangereux pacte du moi avec le langage: la „nouvelle alliance” dans laquelle l'homme se fait verbe.”

hogyan érintett meg első ízben?”¹³⁸ Az ellentét vagy rezisztencia alakváltozása, kifejeződése maga a szöveg. Ha ezt komolyan vesszük, nem nézhetünk a szövegen túlra többé. Starobinski összefoglalása tehát mindvégig következetes, de azon az áron, hogy nem lép ki a fej vagy írás dialektikájából. Az én osztatlan egysége csak vágyott és soha el nem ért egység, ezért kell Starobinski meglátása szerint olyan hosszan elmondani önmagunkat. S éppen az írás folytonossága szembesít a feladattal.

Érdekes, hiszen a címben elhelyezett kezdeti és mégiscsak vagy-vaggyá lesz. A szövegtestet elegyengeti, kisimítja a redőket, hogy egy egyenletes felszínt alakítson ki. Zavarba ejti a szövegek sokfélesége, töredezettsége, a számtalan ellentmondás, és igyekszik főlészámolni zavarát.¹³⁹ Az írásfelszín domborzatát a „közelség vágya”, „az elutasítás”, „az elfordulás” és a „visszatérés” homogenizálja. Az írás olyan eszköz, amely sikeresen közreműködik az írástól való elfordulásban. *Az önéletírás problémái* című fejezetben foglalkozik az általunk is vizsgált *Előszó* szövegével. „A stílus és a dolgok kapcsán is csak magamra leszek majd tekintettel. Nem törekszem arra, hogy elbeszélésemet egységessé tegyem, mindig azt választom majd, ami éppen jön, és a hangulatom szerint, fenntartás nélkül változtatom meg. Minden dologról az érzéseim szerint fogok beszélni, úgy, ahogyan én látom, keresetlenül, zavartalanul, ügyet sem vetve a sokszínűségre. Amikor egyszerre adom át magam az egykori benyomásnak és jelenbéli érzéseimnek, duplán festem meg lelkem állapotát; amikor az esemény megtörtént velem és amikor ezt megírtam: egyenetlen és természetes stílusom néha elsietett, néha terjengős, bölcs vagy bolond, komoly avagy vidám, maga is a történetem részét alkotja majd.”¹⁴⁰ Azon szövegrész kapcsán, ahol a stílus és a testiség kérdésének összevonását vizsgáltam¹⁴¹, Starobinski a „laissez faire le langage” modalitását hangsúlyozza. Starobinski szerint a nyelv laza és szabadelvű automatizmusa kikapcsolja instrumentális voltából adódó merevséget, vagyis szerinte az ilyen beszédmódban a megnyilatkozó személy és a nyelv között nincs akkora távolság (235.). Másrészt az *Előszó* kapcsán jegyzi meg, hogy Rousseau írásainak esszenciája – érzelmi üledék, s ez fölleveníthető, megkettőzhető Rousseau instrukciója szerint. Az érzelmi emlékezet nem csap be, mert minden kognitív

¹³⁸ Rousseau: *Előszó a Vallomásokhoz*. 1154.

¹³⁹ Lásd a *Bevezetés* szövegét.

¹⁴⁰ Rousseau: *I. m.* 1154.

¹⁴¹ Lásd a dolgozat *Bátorságglecke* című fejezetét.

aktusban valami igazságot jelent be; s az írásrendszer ennyiben az autenticitás és nem az igazság körül bonyolódik.

Starobinski mindvégig következetes a fej vagy írás dialektikájában: erről szól az érzelmi és az értelmi ember összeférhetetlensége, vagyis a megkettőzöttség (később meghasadás) Saint-Preux és Wolmar, Emil és a nevelő személyében. Rousseau a könyvírás közben hol az egyik, hol a másik személyiséget adoptálja (257.). A probléma szerint ott van, hogy Rousseau a közvetítést (a nevelő *medium* szerepe) képviseli, de el is veti, mivel a közvetlenség prófétájaként beszélgeti. Egész pontosan: „úgy tűnik, nem tud saját elgondolásáról, és egy olyan rendszert épít, melyben saját mondandója elveszti létalapját”. (258.)

Hamisíts pénzt

Tézisünk szerint Rousseau esetében az írás problémája szervesen összefügg a társadalomkritika különböző formáival. Mindvégig egy kritikai szándék dönt a nevelés, a konfesszió, az önéletírás programja felől. Ez az olvasat nem ígéri az *átjárhatóság* és az *akadály* morális kényelmét. De azt sem, hogy Paul de Mannal a szöveg retorikájának analízisével a szövegre erőltessen egy tőle idegen dekonstrukciót. Az volna ideális, ha az interpretációban megszólalna az értelmezésre váró szöveg, és Derridával szólva, magában a szövegben találánk rá a szöveget irányító, strukturáló szervezőerőre. Az én olvasatomban Rousseau soha nem fordult el az írástól, hanem szüntelenül ezt a munkát végezte.

A hosszú bevezető után nézzük meg, hogyan kezdődik a *Vallomások* szövegében egy fiatalember élete: „Titkon időt szakítottam egy olyan elfoglaltságra, amely mégis a szabadságot varázsolta elém: érméket véstem magamnak és társaimnak, lovagrendi kitüntetések. Gazdám rajtakapott (...), és azt mondta, hogy pénzhamisításon gyakorlom magam – mert az érmékén rajta volt köztársaságunk címere. Esküszöm, hogy fogalmam sem volt a hamis pénzről, még az igaziról sem sok; jobban tudtam, milyen a római as, mint nálunk a 3 sou.” (V, 37.)

Parakharaxon to nomisma idézi föl a bevezetőnkben hivatkozott Foucault-előadás a cinikus filozófia egyik legfontosabb elvét. Tisztázatlan eredetű az a mitikus

történet, mely szerint Diogenész, akinek pénzváltó volt az apja, pénzhamisításba fogott. Feltehetőleg elérte a Delphoi jósdában az orákulum parancsát. Az mindenestre bizonyos, hogy a másik legfontosabb parancsot „falsifie la monnaie”, vagy „altère”, „change la valeur de la monnaie” megtartotta. Így lett a cinikus filozófia legfontosabb törvénye e kettő: *ismerd meg önmagad*, és *hamisítsd meg a pénz értékét*.¹⁴²

A cinikus filozófia és Rousseau kritikai magatartása közti összefüggésre a bevezetőben már utaltunk. Arról is volt szó, hogy a társadalomkritika merőben új alakot ölt a *Vallomásokban*. Ha nem lehet nevükön nevezni a dolgokat, mivel ez törvénybe ütköző, akkor más néven kell megnevezni őket. Van valamiféle kapcsolat az önmegismerés és a pénz értéke között. A cinikus nem a fém pénz összetételét manipulálja, hanem az érme fej részét, azt, ahol a pénz szimbolikus értékét jelzik. Ebben a gesztusban nem a tradicionális konszenzus förlágása vagy provokálása a döntő, hanem a játéktér képzeletbeli vagy valóságos kibővítése. Ha a valódi fizetőeszköz nem kompatibilis az értékével, akkor meg kell hamisítani. Mindezt akkor tehetjük meg, ha birtokunkban van a pénz kincstári fedezete, ami nem más, mint az önismeret. Diogenész megfogadta az isten parancsát, és hatalmasabb lett, mint Nagy Sándor. A *nomisma*, a *nomos* elsősorban törvényt és szokást jelent, s csak másodlagos jelentése a pénz. Változtasd meg a szokást, szakíts a törvényekkel, fordulj el a konvencióktól, valóban ez volt a cinikus filozófia gyakorlati programja. Ami az én számára feladatot jelent, az botrány a többiekre nézve. Ez a *Vallomásokban* oly hangsúlyos „adoxia” (la recherche du déshonneur) eseménye. Nézzük a pénzhamisítás után a lopás, a voltaképpeni eltulajdonítás (elsajátítás) jelentőségét: „Gazságomat a legnagyobb hűséggel hajtottam végre (...). Megtanultam ebből, hogy lopni nem is olyan szörnyű, mint hittem. (...) Hogy a fiatalokat éppen akkor küldik el az asztaltól, amikor a számukra legcsábítóbb ételek kerülnek sorra, ez a szokás szerintem nagyon is alkalmas arra, hogy falánkká és gazfickóvá tegye őket. Magam is falánk és gazfickó lettem hamarosan, s általában igen jól éreztem magam ebben az állapotban.” (V, 39. kiemelés M. P.) „Idővel csökkentette érzékenységemet a rossz bánásmód, és úgy fogtam föl, mint a lopás ellenértékét.” (V, 40.)

¹⁴² Foucault: *Leçon du 14 mars 1984*. 221-222.

A lopás eseményét kísérő izgalmi állapot kísértetiesen emlékeztet a cinikus igazmondás ismertetőjegyeire: „nem ismerek ilyenkor sem kíméletet [*ménagement*], sem tekintélyt [*respect*], sem félelmet, sem illendőséget [*bienseance*]; cinikus [*cynique*] vagyok, arcátlan [*effronté*], erőszakos [*violent*] és vakmerő. Szégyen nem fékezt, veszély nem rémít.” (V, 41.) Hogyan? Úgy hogy a dolog megfordult; csak társadalmi közegben lehetséges az individualizálódás. Ennek eklatáns példája, hogy a tehetséget el kell lopni mástól, ha máshogyan nem juthat hozzá az ember: „Megsarcoltam itt jó szerszámaid, legjobb rajzaid, lenyomataid, mindazt, amire kedvem támadt, és amit ő lehetőleg elrakott előlem. Alapjában ezek a lopások ártatlanok voltak, hiszen az ő szolgálatára történtek, azt hittem, készítményeivel együtt tehetségét is ellopom.” (V, 41.)

A szégyenkeresés a konfesszió produktuma: a gyónás intézményébe szorult ugyanis az igaz beszédnek a közösséget érintő fajtája. Láttuk, hogy ez nem volt mindig így. Rousseau megírta a *Társadalmi szerződést* (*politieiai*) és az *Emilt* (*éthosz*) a *Vallomások* előtt. A konfesszió a bűnösség beismerésében nem jelent egyebet, mint egyfajta bizakodást: kivésheetjük, megformázhatjuk a magunk pénzének érméjét. Ha az ember önmaga bírójává teheti magát, akkor éppen ebben áll létének szingularitása. Ha eldöntheti, milyen életet él, és milyen pénzt hamisít a maga számára, akkor ez élethelyzetek és választási helyzetek sokaságát implikálja. Ez a többszólamúság uralkodik a *Dialógusokban*.¹⁴³ A Vallomások magabiztos első szám első személye ott majd a Francia, Jean-Jacques, és Rousseau hangjára bomlik föl. A *Vallomások* elbeszélése szerint a látszat világában van transzparencia. És csak ott létezik ez az illúzió, például amikor a választott vagy képzelt identitás az eredeti helyére lép.¹⁴⁴ A saját élettörténetén belül kell megtalálnia azokat a kereszteződéseket, tekintetváltásokat, melyek történelemképző erőként jelentek meg. Bár Rousseau-t kiutasíthatják egy adott közösség történetéből, ő egy saját történetbe visszahívhatja ezt a közösséget. Ráadásul a történet igazságának elbeszélése azért is sürgető, mert az *Emil* után száműzetésre kényszerül. Száműzetésbe kényszerül, pedig szilárdan kitart amellett, hogy az *Emil* a legjobb műve. Azaz az identitás egyfelől megkérdőjelezhetetlen. Csakhogy akit üldöznek, az üldözötté válik, s idővel szükségét érzi a magyarázkodásnak, legalábbis az ártatlanságát illetően. Aki pedig

¹⁴³ Foucault: *Introduction, in Rousseau (J.-J.), Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues. In: Dits et écrits*. 1. kötet, 1954-1975. Párizs, Gallimard, 2001. 172-188.

¹⁴⁴ Rousseau számtalanszor előveszi a problémát, hogy zeneszerzővé vált-e tanulmányok nélkül.

egyszer egy ilyen, a személyét érintő purifikációs vállalkozásba kezd, mindig újabb bizonyítékokra szorul majd. „Nem voltam sem ügyes, sem járatos, sem kétszínű, sem óvatos: őszinte voltam, nyílt, türelmetlen, indulatos, ezért aztán vergődéssel még inkább belebonyolódtam a hálóbba, és egyre újabb célpontokat nyújtottam nekik, amire ők persze azonnal felfigyeltek.” (AMS, 9.) Vagyis éppen a transzparencia jelenti az akadályt, az átjárhatóság maga az akadály: a közösségi létezés látszatvilágában az ember azzá válik, akinek a többiek látják, vagy éppenséggel aminek önmagát mutatja. Ez is része a *Vallomások* történetének. „Alig múlik el nap, hogy újabb gondolatok meg ne győznének, milyen tévedés volt arra számítanom, hogy a közvélemény megváltozhatik, akár egy másik évszázadban; vezetői, akik az én ügyemben irányítják, mindegyre megújulnak az engem gyűlölő testületekben. Az egyének meghalnak, a testületek soha.” (AMS, 13.) A száműzetés tényének tisztázása véget kell megvallani az élettörténet előzményeit, így az előzmények maguk is már megelőlegezett kirekesztettséget képviselnek. Rousseau újszerűen személyes hangvétele ennyiben egy közösségi nyomás eredménye. Épp ez a *Vallomások* eseménye, mely történetként úgy mesélhető el, hogy az egyén magatartása és lelki reakciói élettörténetéhez kapcsolódnak. Másrészt a dolgok oly szorosan összefüggnek, hogy lehetetlen elválasztani a közösségi létezést az egyén életétől. Rousseau-nak ugyanis nem jelleme, hanem személyisége van. A „személyiség” szó eredete a hanggal függ össze; az antik színjátszásban a száj előtti nyílásról kapta a nevét a maszk. A perszóna [*per sonare*] ugyanis azt jelenti, hogy hang által közvetített. Ebből ered a polifónia és a többi ember hangjának jelentőségteli megidézése. Rousseau értekezéseiben – vagyis első munkáiban – a társadalom létrejöttének eredetét vizsgálja, a nyelv, a kultúra, a társadalmi valóság különböző objektivációit. E folyamat eredményeképpen önmagára is mint a társadalom „produktumára” tekint, s a *Vallomások* e folyamat történetének elbeszélése. A *Vallomások* függelékének szánt *Sétákban* így ír a címadról: „már nem írom fölébük ezt a címet (*Vallomások*, M. P.), mert ugyan mit valljak meg... többé nincs miért dicsérnem vagy hibáztatnom magamat: senki sem vagyok az emberek között, s nem is lehetek más, mert nincs velük többé valódi kapcsolat.” (AMS, 17.)

Hogy milyen jelentőséggel bírnak az *Emil* körüli események, azt a *Vallomások* tagolása is jól mutatja; a „sötétség műve kezdődik itt” – hangzik a második rész felütése. Ítéljük meg bárhogy az „üldöztetést”, melyben Rousseau-nak része volt, a

meghurcoltatás tényéhez nem férhet kétség. Ezután Rousseau valóban „saját nyomorúsága ellenében ír”, ahogyan Sartre Flaubert-ről írott monográfiájában főleleveníti példáját a neurózis és az írás kapcsolatát elemezve. Rousseau kései szövegeiben (*Vallomások*, *Dialógusok*, *Séták*) „a tényleges agresszióval szembeni védekezés” és az önmegértés programja összekapcsolódik.¹⁴⁵ A neurózissal való megküzdés, mely egyszersmind apológiaként és önmagába való visszavonulásként jelenik meg, ily módon válik a szöveg formaszervező elemévé, mely egy zárt kompozícióra való törekvésben jelenik meg. Az írás folytonossága képes kiegyenlíteni a hang polifóniáját, a frekvencia ingadozását. Csakhogy közben nemet mond a könyvekre, erről is szól a szöveg. De hát mit érdemel az, aki írásban nemet mond a megírt szövegre? Legalábbis valamiféle büntetést. A szöveg nem büntethető meg, a szerző igen. Ebből a szempontból figyelemre méltó, hogy a *Vallomások* szerkezete elutasítások sorozatából épül föl. Ezt az észrevételt a következő fejezetben fogom megvizsgálni. A bevezetőben tárgyalt cinikus tanokra visszatérve, e filozófia egyik ismérve valós vagy képzelt személy életeseményeinek bemutatása. A létezés tradíciójához, és nem a doktrínához igazított beszéd az, mely történetekkel mond igazat. Foucault emlékeztet rá, ezek közé tartozik az anekdota, a portré [*apomnēmoneumata*].¹⁴⁶ A *Vallomásokban* a modern ember portréja tárulkozik fel. „Ha olyan gonddal szeretném művemet elkészíteni, mint mások, akkor nem megfesteném, hanem kifesteném magam. Csakhogy itt a portrémről van szó, és nem egy könyvről. Olyan ez, mintha egy sötétkamrában (*chambre obscure*) dolgoznék, ahol egyetlen szükséges eljárás van: pontosan haladni a megjelölt nyomok mentén.”¹⁴⁷

E helyen vegyük fontolóra Claude Lévi-Strauss Rousseau-értelmezését. Ebben a nagyszerű és emelkedett szövegben¹⁴⁸ – mely magán viseli az ünnepélyesség alkalmi, Rousseau születésének 250. évfordulóját jellemző pompáját –, a „rousseau-i forradalomról” olvashatunk. Ennek lényege, hogy Rousseau elutasítja a kötelező azonosulásokat, legyen szó kultúráról, társadalmi szerepről, stb. Lévi-Strauss érvelése két szempontot emel ki ebben az aspektusban. Egyrészt a másikkal való azonosulás terén a *szájalom* és az együttérzés [*pitié*] prioritását, s

¹⁴⁵ Sartre, Jean-Paul: *La névrose objective*. In: *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert*. III. kötet, Párizs, Gallimard, 1972. 42.

¹⁴⁶ Foucault: *I. m.* 191.

¹⁴⁷ Rousseau: *Ébauches des Confessions*. In: *Fragments autobiographiques*, OC., I. 1959. 1154.

¹⁴⁸ Lévi-Strauss, Claude: *J.-J. Rousseau, az embertudományok megalapítója*. In: *Strukturális antropológia*. II. kötet. Ford. Szántó Diana. Budapest, Osiris, 2001.

ezzel együtt a saját énjével való azonosulás elutasítását.¹⁴⁹ A 20. századi antropológus Rousseau-ban az embertudományok megalapítóját üdvözlí, aki a tudós véleménye szerint azért válhat az „azonosulás képességében” az embertudományok megalapítójává, mert így fekteti le az „erkölcs egyetlen lehetséges alapját” és vele együtt azt a hitet, hogy „a saját társadalmam és a mások társadalma, a természet és a kultúra, az érezhető és az érthető, az emberiség és az élet végre összeforraszthatnak egymással.” Tanácstalanul állunk szemben ezzel az optimizmussal, bár értjük, miféle jelentősége lehetett Lévi-Strauss számára annak, hogy tudományterületének alapítójaként 1962-ben Jean-Jacques Rousseau-t tette meg.

A „rousseau-i forradalom” szóhasználatlaltal azonban igen tartózkodóan kell bánnunk. Lévi-Strauss azt is állítja, hogy „az én valójában nem »én« vagyok, hanem a legelesettebb, legszálnalmasabb »másik«. Ez a *Vallomások* nagy felfedezése.”¹⁵⁰ Visszatérve Lévi-Strauss azonosulás-elméletére, azt gondolom, hogy Rousseau az azonosulást azért sem tudta volna fölmondani, mert számára ez eredendően nem létezett. Az én olvasatomban a *Vallomások* éppen azt demonstrálja, hogy ilyen azonosulás nincsen, mert az identifikáció állandóan módosul. Gondoljunk csak az apja szókésére, és az így megörökölt szökevény-életformának a tartósítására. Az azonosulás társadalmi termék, mely bizonyos erőfeszítések révén megszerezhető, de éppen olyan könnyen el is veszíthető. Rousseau a mamáról (s e személyről készített portréra alább részletesen kitérek) mondja: „Teljesen az *ő műve* lettem, egészen az *ő* gyermeke, *még inkább*, mintha valóságos anyám lett volna.” (V, 220. Kiemelés M. P.) Semmiféle transzcendenciára utaló jel itt nincsen; nagyon is immanens események játszottak közre abban, hogy Rousseau *nevelőszülőre* lelt az asszony személyében. „Nagybátyám ugyanolyan mulató volt, mint apám, éppoly kevésbé tudta kötelességeinek szentelni magát, mint ő, nem sokat törődött tehát velük.” (V, 31.)

A *Vallomások* egyik története e *mű* formálódását beszéli el. A másik történet pedig arról a kitaró rezisztenciáról szól, amellyel nem hogy fölmondaná ezt az azonosságot, hanem éppen ellenkezőleg, minden és mindenki ellenében meg akarja szilárdítani, és törvénnyé emelné. Milyennek írja le magát ez az ember? Mindenekelőtt toleránsnak és késznek arra, hogy kompromisszumot kössön. (V, 414.) Voltaképpen nem Rousseau életének történeti igazságával foglalkozom, amikor

¹⁴⁹ I. m. 39.

¹⁵⁰ Uo.

szövegének igazságát keresem. A szöveg igazsága a benne megszólaló hang igazsága, ez pedig szövegről szövegre tetten érhető: „De nem akárci képes megszólaltatni az isteneket, vagy hitelt szerezni szavának, amikor az istenek tolmácsaként lép fel. A törvényhozó kiváló szelleme az a valóságos csoda, amelynek igazolnia kell az elhivatottságot... S ha a gőgös filozófia vagy a pártoskodás elvakult szelleme csupán szerencsés csalót lát a törvényhozókban, az igazi államférfi csodálattal adózik műveiknek, mert felismeri bennük a maradandó alkotások fölött örökdő hatalmas szellemet.”¹⁵¹

Lehetséges, hogy a törvényhozó személyében egy „szerencsés” szélhámmossal van dolgunk? A konfesszióban pedig egy törvényen kívül helyezett törvényhozó hangjával? Mivel az igazságosság eszménye örökkévaló – az aktuálisan megítélt helyzet függvényében a törvények megkerülésével vagy épp megalkotásával –, manifestálni kell ezt az eszményt. És még mindig a szöveg igazságánál vagyunk, és nem az élet igazságánál. Ha ez egy örök igazság, akkor lehetséges a saját (privát) élettörténetben tanúsítani. Aki az igazságot hirdeti, mártíriumot szenved érte. „A személyem ellen kiadott elfogatóparancsot, a hóhér keze által elégetett könyvemet hagyom az utókorra tárgyi bizonyíték gyanánt.”¹⁵² *Az Emil* elutasítása a *Vallomások* története, amennyiben a konfessziót apológiaként értelmezzük. Különös módon azonban a védelem megismétli az elutasítás és az elutasíttóság megannyi fordulatát. Ezzel a megállapítással foglalkozom a következőkben.

Rousseau tisztában volt az írásnak ezzel az identikus jellegével: életén kívánták számon kérni vagy tetten érni a *szövegének életét*. Nem sok olyan szerző van a világirodalomban, akinek (történetben elmesélt) botlását ismerjük, anélkül, hogy egy sort valaha is elolvastunk volna tőle. Miként működik ez? Valahogy úgy, mint amikor az első mozielőadásokon a nézők elkapják a fejüket, nehogy rájuk dőljön a filmbéli állvány. Nézzük meg, hogyan alakul a *Vallomások* forgatókönyve.

A gyámsággal megbízott genfi nagybácsi saját fiát mérnöknek szánja, így a befogadott gyermek legfeljebb „órás, ügyvéd vagy lelkész” lehetne. (V, 30.) Végül elviszik a városi írnokhoz, hogy megtanulja mellette a prókátorság hasznos mesterségét. „Már a gúnynev is” határtalanul kedvét szegi (V, 36.), mindig borzalommal lép be az irodába, s borzalma napról napra nő. A végén kidobják az irodából, és Masseron írnokai kijelentették, hogy „legfeljebb” reszelő való a gyerek

¹⁵¹ Rousseau: *A Társadalmi szerződésről*. 507.

¹⁵² Rousseau: *Levél Christophe de Beaumont-hoz*. 732.

kezébe. (V, 36.) Ez eldöntötte hivatását. Inasnak adták, de még csak „nem is óráshoz, hanem egy vésnökhöz”. Úgy látszik, a legtisztességesebb nevelés dacára is erősen hajlott a züllésre, „mert ez gyorsan és minden nehézség nélkül következett be”. (V, 36.) Maga a mesterség eléggé kedvére való volt; szívesen rajzolt és elszórakoztatta a véső. Mivel az órasmesterséghez képest a vésnői tehetőség „nem nagy dolog”, azt remélte, hogy ebben legalább eljut a tökéletességig. Titkon időt szakít „örömteli elfoglaltságra is”, érméket véset magának és társainak, lovagrendi kitüntetésekét. Gazdája rajtakapja a tiltott munkálkodáson, alaposan elnászpángolja, és megbünteti, mert „pénzhamisításban” gyakorolja magát. (V, 37.) Merész volt apjánál, szabad Lambercier úrnál, nagybátyjánál tartózkodó; a gazdánál „elveszítette” bátorságát, s ettől fogva olyan lett, „mint a veszélyes posztra állított katona”. (V, 37.) „Idővel csökkentette érzékenységet a rossz bánásmód; utóbb már úgy fogtam fel, mint a lopás ellenértékét, ami feljogosít a folytatásra.” Valamint „a büntetés egy egész életre megszabta hajlamaimat, vágyaimat, szenvedélyemet, egész lényemet. Aztán egyebet se tettem, csak olvastam – nem loptam többé.” (V, 45.) Tribu asszony hitelezett neki könyvekre, s mivel csak keveset kellett előre fizetni, ez az elfoglaltság mindenért kárpótolta. Amilyen természetesen jött a pénz, olyan természetesen vándorolt a könyvkereskedőhöz, aki amint sürgetni kezdte, pénzt kellett szerezni valahonnan. „Előre lopni túlságos előrelátás lett volna, s hogy a fizetés kedvéért lopjak, ez a gondolat meg sem fordult a fejemben.” A szitkok, verések, titkos és rosszul megválogatott olvasmányok „hallgataggá és elvadulttá” tették *természetét*. Egy év sem telt el, végére jutott Tribu asszony szerény könyvesboltjának. Tizenhat éves, amikor a mezei csavargásból nem sikerül idejében hazaérnie, és megszökik, hogy az újabb fenytést elkerülje. Genf környékén kóborol, parasztnál száll meg, a confignon-i plébános belátta vele, hogy azok a plébánosok, akiknél „ilyen jót lehet ebédelni, felérnek a mi lelkezeinkkel”. (V, 51.) Ekkor találkozik azzal a jól jövedelmező üzletággal, hogy protestánsokat némi juttatás ellenében átkatolizálnak. Egy ilyen vállalkozást vezetett Annecyban Warensné (a „Mama”). 1728 virágvasárnapján látta meg az ifjú hölgyet, s ekkor már tudta, hogy „az ilyen hittérítőktől prédikált vallás csak a paradicsomba vezethet”. (V, 54.) Viktor Amadeus király életjáradékából élt az ifjú hölgy, aki a vizitációs hölgyek zárdájában tagadta meg egykor a hitét. „Most az volt a kérdés: mi lesz belőlem? S hogy ezt bővebben megbeszélhessük, ott tartott ebédre.” (V, 57.) Való igaz, hogy a Mamának „volt némi fogalma a filozófiáról és a természettanról, mégis megőrizte az apjától nyert hajlamot

az alkímia iránt.” (V, 55.) Ez úgy nyilvánult meg esetében, hogy mindenáron vállalkozásokat akart létrehozni és irányítani. Giovanni Giacomo Franco Rosso 1728. IV. 12-én katolizál, egyszerre lesz „lővő tett és hitehagyott”; elhelyezéséről ugyanis nem gondoskodtak, de arról igen, hogy gondosan becsukják mögötte a kaput hús franknyi aprópénzzel. A kórmenetek nyomába szegődik, mert szereti „a papok hamis zümmögését”. (V, 75.) Torino az első világváros, ahova eljut. Egy „magas rangú hölgy” otthonában lakájként szolgál, „szolgáinak színeibe öltöztettek, azzal az egyetlen különbséggel, hogy ők vállzsinórt is viseltek, én azonban nem kaptam. Minthogy paszomány egyáltalán nem volt a libérián, nagyjában polgári ruhának hatott. Szép reményeim tehát ilyen váratlan módon értek véget.” (V, 84.)

Különösen figyelemreméltó Warensné portréja. Warensné egyik kalandor rokona megvizsgálja a húszéves fiú képességeit, s arra jut, hogy e képességekkel nem lehetetlen, hogy „falusi plébános legyen belőle”. Egyetlen könyvet visz a papnöveldébe: Clérambault kantátáit. (V, 120.) Az lett a végzete, „hogy minden rend kivesse magából”, mivel észrevették, hogy az előrehaladás nincs arányban a ráfordított munkával. A rendfőnök visszaküldi Warensnéhoz, mint olyasvalakit, aki még arra sem jó, hogy pap legyen belőle. (V, 124.) A papnöveldében kizárólag az éneklésben lelte örömét. A lazarista atyák szemináriumánál ugyanis jobban kedvelte az énekiskolát és a kóristagyerekeket. Visszatérése után nem mozdul el a mama mellől. A „Mama” az a nő, aki „lángész a szervezésben”, a király piszkos ügyeit fedezi, s mivel nincs pénze cselédségre, a lakája a szeretője, és „kényelmesnek találja, hogy a lakáj egyben fűvész is.” (V, 177.) Nos, nem küldi el a gyermeket a házából, megvárja nagykorúságát, s jó lakájt csinál belőle. Ez az asszony biztosítja – Rousseau szövegbéli életének – legboldogabb és legkiegyensúlyozottabb időszakát, az ő alakja ragyogja be mindenfelől a Charmette-béli idillt, majd a *Séták* egész világát. „Minthogy kevésbé volt érzéki (a Mama) és egyáltalán nem törekedett élvezetre, nem érzett semmi gyönyörűséget, ezért sohasem gyötörte önvád. Ismétlem: hibái mindig tévedésből fakadtak, sohasem szenvedélyből.” (V, 196.) Ez az asszony föl sem foghatta, miért tulajdonítanak oly nagy fontosságot annak, ami számára egyáltalában nem az. Sohasem méltatta „az önmegtartóztatást arra, hogy erénynek nevezze”. (V, 197.) A szeretett személynek eléggé különös portréja ez. Nézzük tovább. Nem az volt a legképtelenebb ötlete, írja Rousseau, hogy királyi fűvészkertet létesít Chambéryben, fizetett demonstrátorral. És íme, személyisége olyan jelentős a szövegben, hogy: „Nemcsak az időre, helyre és személyekre

emlékszem, hanem minden más körülményre is, a levegő hőmérsékletére, illatára, színére, arra a sajátos helyi benyomásra, amit csak ott lehet érezni, és aminek élénk emléke újból odavarázsol.” (V, 125.)

Az asszony házában megforduló csavargók, szélhámosok, utazók alkalmi zenekart szerveznek az ifjú legnagyobb örömére. „A sánta öreg ács, aki a kontrabasszust játszotta, egy kis szőke abbé a hegedűjével, annak a reverendának a foszlánya, amelyet Le Maitre világi ruhájára húzott, miután kardját lerakta, és a szép finom miseing, amellyel elfödte rongyait, mikor a kórusba ment; büszkeségem, amint fuvolámat szorongatva elhelyezkedtem a zenekar emelvényén, egy aprócska szólam előadására...” (V, 125.) A zene szeretete összefügg azzal, hogy éneklés közben mindenki más lehet, mint a valóságban. A székesegyház karnagya, akit a mama csak „kis macskának” nevez, sajnálatos módon kiesik az együttesből féktelen alkoholizmusa miatt. Rousseau-ra marad a feladat, hogy egy számaron kicsempéssze őt a városból, miután mindenkiel összerúgta a port. A nők is előkerülnek idővel: „egyébként a varrólányok, szobalányok és kis elárusítónők csöppet sem csábítottak: nekem kisasszony kellett. Mindenkinek megvan a maga szenvedélye, az enyém mindig ez volt, s e tekintetben nem úgy gondolkodom, mint Horatius. De nem az állás és a rang vonzott, hanem a jobban ápolt bőr, a szebb kéz, a bájosabb öltözék, az egész személy finom és tiszta külseje, több ízlés az öltözködésben és modorban, finomabb és jobban szabott ruha, kecsesebb cipő, szalagok, csipkék, szebben gondozott haj. Az ilyen nőket becsültem mindig, még ha nem is valami csinosak. Nevetségesnek tartom magam is ezt a megkülönböztetést, szívem mégis önkéntelenül így ítél.” (V,136.) Lausanne környékén zenét tanít. Egy csavargónak, aki görög főpapnak adja ki magát, megakad a szeme a kocsmában a fiatal fiú „újonnan vásárolt ibolyaszín öltözkén”, nyomban felveszi titkárnak. El is indulnak Jeruzsálem felé pénzt gyűjteni a Szent Sírra, amikor is Solothurnban a francia nagykövet véget vet a sorozatos visszaélésnek. A követségi titkár célzott nevelési szándékkal tudtára adja, hogy nemrég egy névrokona szállt meg ebben a szobában, egy nagyon híres ember; s most „csak önön áll, hogy őt mindenben pótolja, s akkor egy nap így beszélnek majd: első Rousseau, második Rousseau”. (V, 158.) Rousseau el is képzeli magát tábornagnak, de hamar belátja, hogy a ligetek és a pástorjátékok túlságosan lefoglalják képzeletét. Mivel Torino az első nagyváros, ahol járt, amelyben a geometrikus formavilág letisztultsága és rendszeretete uralkodik, igazán megszádul Párizsba érve, látva az örvénylő sártenger mocskát. (V,

160.) Konok feje nem hajlandó meghajolni a tények előtt. „Szépítgetni nem tud. Teremteni akar.” (V, 172.) Genfből való szökése után öt évet csavargással tölt, majd kilenc évig Chambéry-ben él. A kisváros hivatalában betöltött állását otthagyja egy zenetanári állásért. A Rousseau nevelését magára vállaló nő (még ezek után is) mindenáron „szeretetre és megbecsülésre” akarja őt méltóvá tenni, ezért táncolni és vívni tanítja. De hát a tanítvány, ha mástól nem, a tanárától már rég megtanulta, hogy a társaságban a siker „nem járhat együtt az erénnyel”. A vívőedző zenei célzásokkal akarta elérni, hogy a fiatalembernek kedve támadjon a sporthoz, s ezzel végleg megutáltatja magát: „halálosan undorodtam ettől a gyakorlattól és a mestertől”. (V, 199.)

Azért idéztem ilyen hosszasan a *Vallomások* epizódjait, hogy Rousseau példáin keresztül érzékeltessem a társadalmi konszenzus állandó kérdésségét, a *pénzhamisítás* műveletének körülményeit. Ezek az apró jelenetek elutasítás-sorozatok mutatnak be, így némileg megismétlik a művek fogadtatásának, elutasításának történetét. Más megvilágításba kerül az öngazolás problémája; a konfesszió a bűnös egzisztencia gondolatából táplálkozik. A jelenetek tanúsítják, hogy bűnösség-kérdésében a társadalom szava dönt. Miután megszületik egy ilyen döntés, az egyén megalkotja saját bűnösségének egész mitológiáját.

A komponista

Hogy mennyire komolyan veszi zenei elhivatottságát, az megbecsülhető abból, hogy 1742-ben írott első tudományos dolgozatában nem kevesebbet óhajtott bemutatni a kottairás egészen sajátos modelljét, mely nem más, mint a hangjegyek számokkal való helyettesítése: „*Projet concernant de nouveaux signes pour la musique.*” Ezt követi nyolc évvel később a dijoni akadémia felhívására elküldött dolgozata. Voltaképpen mi történt *ebben* a nyolc évben? Rousseau minden zenei képzés nélkül sikeres komponistává válik. Így köt barátságot Diderot-val, Grimm-mel és filozófus barátainak többségével. Vándoréveinek első időszakában Rousseau zeneszerzőnek adta ki magát, s így vállalt neves családoknál tanítói állást. Számos helyen foglalkozik azzal a kérdéssel, zenei műveltség hiányában hogyan írhatott *Zenei szótárt*, s egyáltalán zeneműveket. „Minthogy sohasem voltam nagy zenetudós, meggyőződésem, hogy ha a Zenei lexikont meg nem írom, azt mondták

volna, hogy nem is értek a zenéhez.” Rousseau megcsillagozott jegyzete: „Nem láttam akkor előre, hogy ezt mondják majd a Lexikon ellenére is.” (V, 374.) Közismert, hogy a kottamásolást tekintette az egyetlen vállalható kereseti lehetőségnek. Mivel a *Gáláns múzák* csúfos bukás, a *Falusi jóst* nem a saját nevének mutatja be. Hogyan zajlik egy ilyen esemény? 1752-ben Rousseau negyven éves, elsajátította az udvari viselkedés tudományát, kapcsolatai révén el tudja érni, hogy az udvari ünnepségek intézője megjelenjen darabjának próbáján. A darab elnyeri az intéző tetszését, benevezi a fontainebleau-i előadásra. (V, 367.) Ez annyit jelent, hogy beszállhat a királyi szórakoztatás jól jövedelmező üzletébe. „Külsőm ezen a napon is oly elhanyagolt volt, mint rendesen, szakállam kinőtt, parókám kócos. Bátorságnak tekintettem ezt az illetlenséget, s így léptem be ugyanabba a terembe, ahová kevéssel utóbb a király.” Az előadás fergetegesen sikerül, a király szeretné megismerni Rousseau-t, és jövedelmet ajánl számára. A királyi intéző beszámolt a darab sikeréről és a király elragadtatásáról, aki „birodalmának leghamisabb hangján” egész nap a darab refrénjét dúdolta: „elvesztettem szolgámat és boldogságomat”. Rousseau olyan jövedelemre tesz szert, melyből évekig megélhet. A *Falusi jóst* hatheti munkával majdnem ugyanannyi pénzt hozott, mint „azóta az *Emil*, amely húszesztendei elmélkedésbe és háromesztendei munkába került”. (V, 377.) Rousseau nem fogadja el a király meghívását. A másik, ehhez mérhető visszautasítási gesztusa az *Új Héloise* sikere után a Malesherbes által fölkinált állás a *Journal des Savants*-nál. Így „elsőrendű írók társaságába” került volna, mint amilyenek például „Mairan, Clairaut, Guignes és Barthélemy abbé”, akikkel „nagyon jó lett volna megismerkednem” (V, 500.). De „mit érdekel a kivonatolni való legtöbb könyv tárgya és maga a könyv is? Azt képzelték, hogy mesterségből tudok írni, mint a többi író, holott sohasem tudtam másképp írni, csak szenvedélyből. A *Journal des Savants*-nak nyilván nem erre volt szüksége.” (V, 501.)

A *Falusi jóst* sikert arat a szalonok világában. Rousseau társadalmi kapcsolatrendszerét ennek az operának a sikere határozta meg. A darab előtt egy Rameau-opera dramaturgiai átdolgozásán munkálkodott: Voltaire szövegét kellett hozzáigazítania Rameau zenéjéhez. A *Falusi jóst* sikere már önmagában álopszerű karriert jelenthetett egy egzisztencia nélküli ember számára. Számos helyen idéztem a *Vallomásokat*, hogy jelezzem, milyen fontos volt Rousseau számára a zene. E hosszadalmas kitérével azt szerettem volna bemutatni, hogy a transzparencia – a

társadalom közegében való akadálytalan közlekedés –, paradox módon éppen e választott identitás kapcsán érvényes.

Tekintetváltás

Első értekezésében (1753) éppen azt a kulturális berendezkedést bírálja, mely lehetővé tette számára a zeneszerzőként való sikeres színrelépését. Ezután következik Rousseau alkotói korszakát jelentő tíz év. Az *Hélois*-t és az *Egyenlőtlenséget* betiltották Genfben, bár az elsőt Párizsban valóságos kultusz övezi, könyveit Amszterdamban adják ki. A nyomdába küldés előtt Rousseau fölolvassa műveit saját válogatott közönségének, és mindvégig meg van róla győződve, hogy jobb, ha nem saját hazájában keres szellemi közegét. Vizsgáljuk meg, hogyan jeleníti meg a konfesszió az *Emil* körüli eseményeket.

„Malesherbes hosszú, sajátkezű levelet írt nekem, s azt állította, hogy »A szavojai káplán hitvallása« éppen az a mű, amely alkalmas arra, hogy az egész emberi nem, adott esetben az udvar helyeslését megnyerje. Meglepett, hogy a mindig annyira félénk főcenzor ennyire készséges az ügyben. Minthogy egy mű kinyomtatását az ő helybenhagyása már magában is törvényessé tette, nem volt több kifogásom a kinyomtatás ellen. De rendkívüli aggályoskodásból még mindig azt követeltem, hogy a könyvet Hollandiában nyomják.” (V, 521.) Az ítélkezésre leghivatottabb emberek szóban és írásban megerősítették, hogy az *Emil* Rousseau legjelentősebb és legjobb műve. Mindezt azonban olyan óvatossággal tették, „mintha fontos lett volna számukra, hogy véleményüket titokban tartsák”. (V, 559.) „D’Alembert, aki azt írta, hogy »ez a könyv eldöntötte elsőbbségem kérdését, és az egész író-világ élére állít«, nem írta alá a levelét, holott ezt sose mulasztotta el megtenni.” (V, 559.) Az *Emil* kiadását Malesherbes, a királyi főcenzor „a pénzügyi bíróság első elnöke, a könyvkiadás ügyeinek megbízott ügyintézője” jóváhagyta. Mit mond róla Rousseau? „Bizonyos voltam afelől, hogy ezzel a munkámmal mindenképpen rendben vagyok, szentül meg voltam győződve arról, hogy nem csak a főcenzor beleegyezését és pártfogását nyerte meg, hanem kiérdemelte és megnyerte a kormány kegyét is (...), kinevettem kislelkű barátaimat, akik nyugtalankodtak miattam.” (V, 550.) És az immár többször idézett szövegrészhez értünk: „A sötétség

műve kezdődik itt.” (V, 574.) „Könyvemet elégették, ellenem elfogató parancsot adtak ki június 18-án, tehát kilenc nappal a párizsi után. Annyi hihetetlen képtelenség halmozódott ebben, s az Egyházi rendtartást oly nyilvánvalóan sértette, hogy az első híreknek hitelt sem akartam adni, amikor pedig alaposan megerősítették, attól féltem, hogy minden törvénynek s elsősorban a józan ész törvényének ily nyílt és kiáltó megsértése egész Genfét fenekestül felforgatja. De hamar megnyugodhattam: minden csöndes maradt. Ha a népség közt támadt is valami morgolódás, csakis ellenem: valamennyi locsogó és bölcsekedő nyilvánosan úgy beszélt rólam, mint iskoláskölyökről, akit virgáccsal fenyegetnek, mert nem jól mondta fel a katekizmust.” (V, 575.) A bevezetőben érintett azonosság felmondására való képtelenséget mi sem látszik jobban alátámasztani, mint az *Emil* elégetése után is megőrzött magabiztosság. Mégis „hogyan avatkozhatnék a Sorbonne ebbe az ügybe? – kérdi Rousseau, majd így folytatja: – Meg akarja állapítani, hogy nem vagyok katolikus? Ezt mindenki tudja. (...) A bolondok házába kellene küldeni az egész Sorbonne-t.” (V, 590.) Azaz: „meg voltam győződve, hogy rövidesen minden a javamra fordul, és a tébolyából kijózanodó közönség megszégyeníti a hatalmasokat.” (V, 591.) Máshol pedig arról nyilatkozik, hogy „sokáig azt hittem, hogy genfi lelkeszek, vagy ha ők nem, hát a város vezetői és polgárai tiltakozni fognak az ellenem hozott határozat törvénysértése miatt.” (V, 593.) Az *Emil* megjelenése körüli időszakban Rousseau Montmorency-ban Luxembourg marsall pártfogását élvezi. A szökés hajnalán a marsall elkíséri Rousseau-t a kocsjához: „Egy árva szó nélkül haladtunk át az egész kereten. A park egyik kulcsa nálam volt, kinyitottam vele a kaput, aztán nem tettem zsebre, hanem szótlánul visszaadtam neki. *Meglepő hirtelenséggel* [kiemelés, M. P.] vette át, erre azóta is akaratlanul gyakran gondolok vissza.” (V, 570.) A kulcsátadás története a tekintetváltás története. Ebben az egyetlen képben Rousseau szemlélteti, hogy megfosztják a konszenzusban addig betöltött helyétől. Nyilvánvaló lesz számunkra, hogy a *tissu doxologique* ökonómiájáról van szó. Az egyensúlyi helyzet megbillen: törvényalkotóból törvényen kívüli lesz.

A hosszú idézetekkel, a vallomás történetének ismertetésével azt kívántam bemutatni, hányféle rétege van az elbeszélésnek, s hogy a bevezetőben megfogalmazott kijelentésem – mely szerint a „rezisztencia” a szövegalkító erő –, hogyan és hányféleképpen tagolható be a történetbe. Szövegen belüli eseménynek kell tekinteni az élettörténet, de a mű *életének* történetét is. E kettő nemcsak hogy

átszövi egymást, de voltaképpen egyetlen elbeszélést alkot. Éppen így van az egyéni és a közösségi létezés viszonyával is. Ez a kijelentés következményekkel jár. El lehet egyáltalán képzelni azt, hogy felszámoljuk élet és mű dichotómiáját?

A belső zaj

„A belső zaj olyan erős volt, hogy korábbi finom hallásomat is eltompította, és ha nem is éppen süketté, de nagyothallóvá tett; azóta is az vagyok.” (V, 225.) Figyelemre méltó sorok, a komponista és szinkrontolmács a belső konzisztencia hiányával magyarázza művét: „a korábbi és a későbbi időszakra csak szakadozottan emlékszem, egyenlőtlenül és zavarosan, de ez az idő úgy él emlékezetemben, mintha még ma is tartana.” (V, 224.) Az „eleven és valóságos visszapillantás ebbe az időszakba, amelyről beszélek, olykor lehetővé teszi, hogy balsorsomban is boldogan éljek”. (V, 224.)

Mintha az emberi élet belső egységét, elevenességét – várakozásainkkal szemben – a zörejezés, a hangfoszlányok reminiscenciái teremtenék meg, s nem valamiféle belső zene. De azt, ami tart, ami tartóssá lesz vagy tartósítható, a valóságos visszapillantás teremti meg. Különös példája ennek a furcsa inverciónak a „télizöld” példája. A mama egy séta alkalmával föl hívja rá a figyelmét, de mivel akkor és ott *még sosem látott* télizöldet, és *le sem hajolt*, hogy megvizsgálja, és *sokkal rövidlátóbb*, mint hogy a magasból megjegyyezze alakját, megdöbben, amikor mintegy akaratlanul nevezi meg a növényt harminc év múlva: „Ó, itt a télizöld.” (V, 224.) Az argumentáció a következő: „Az olvasó pedig megítélheti egy ilyen apróság hatásából, mit jelent számomra mindaz, ami arra az időre emlékeztet.” (V, 224.) De mit gondolhat az olvasó mindarról, ami arra az időre emlékezteti? Azt, hogy mindaz, amiről *ott* szó van, nem található meg leülepedett formában valamely archívum mélyén. Az emlékezés természete olyan, hogy egy belső felületet képez, s ha valóban létrehoz valamit, akkor az film, mely soha nem a múltba pereg vissza. Ha nincs archívum, akkor pillanatnyi megjelenítés van, ez az, ami valóságos, ez az, ami eleven. De tényleg, mi eleven itt még? Egyetlen dolog: az érzelem. Csakhogy akkor érzelemre érzellemmel lehet emlékezni. Ekkor valóban a közvetlenség közegében járunk, amely azonban ellenáll a tartósítás eszményének. Mégis „az érzelmek láncolata jelenti létem folytonosságát”. (V, 274.) Az érzelmi láncolat a receptív befogadó egyidejűségét feltételezi. Ilyen közvetlenség pedig csak a zenében lehetséges. Az írással az a baj, hogy van benne valami kizárólagos, valami tolakodóan lezárt, éppen ezért szüntelenül átírható, formálható. Ezért kell *raccourci*-ban, rövidített útvonalon közlekedni. Hogyan? Érzések segítségével. Mert ez egy olyan felület, amelyen előhívhatók más érzések. Ezért kell tékép nélkül sétálni, ezért

főlöszleg a növények nevével elterelni a figyelmünket botanizáló séta közben, ezért lehet intranzitív módon álmodozni. És ezért vannak ezek a motívumok általában egy helyen, legalábbis egymás közelében. Ha a létezésünk alapját saját és mások vélekedéseiből szőtt áthatolhatatlan szövet alkotja, akkor ebben kell megmutatni a száírányt és az anyagminőséget. A személyes tapasztalat a sétaút vonalán halad, a konfesszió pedig szakaszokra tagolja ezt, amikor például sorsfordító tekintetváltásokat elevenít meg. Az elkalandozás veszélye mindkét esetben fellép: de a kitérő egyben a legrövidebb út.

De akkor mi legyen a könyvvvel, amelyet magával visz a Teremtő elé? Hogyan kell bánni ezzel a *machine infernal*-lal?¹⁵³ Mi legyen ezzel a szerkezettel, amely egyedül képes arra, hogy meghamisítsa a pénz szimbolikus értékét? Hogyan kell helyesen emlékezni, és miként lehet gondolni a könyvekre? A természet után festett kép hogyan válhat szöveggé egyáltalán? Például úgy, hogy a szöveg megmutatja, miként tér vissza a maga alkotta természetbe, azaz egy különös ökonómia révén nem kizárt, hogy valamiféle úton mégis természetivé lesz. Ott már nem lehet eldönteni, hogy a belső zaj a megkomponált zene, vagy a dallam lekottázása a zaj. „Egész sereg könyvet elveszítettem vagy megcsonkítottam, mert az volt a szokásom, hogy magammal hurcoltam mindenhová, galambdúcba, kertbe, gyümölcsösbe, szőlőbe. Leraktam a könyvet egy fa tövébe, vagy a sövényre, aztán elfeledtem fölszedni, és sokszor két hét múlva bukkantam rá a szétrohadt, hangyáktól és csigáktól összerágott könyvre.” (V, 239.)

¹⁵³ „La royauté du lecteur n'est qu'imaginaire puisqu'il tient tout sa puissance de cette machine infernale qu'est le livre, appareil à créer des significations.” Merleau-Ponty, Maurice: *La science et l'expérience de l'expression*. In: *La prose du monde*. Párizs, Gallimard, 1969. 20.

Bátorságglecke

Létvágy és imaginárius szenvedély

Rousseau töredékeiben

Bátorságglecke

Jacques Derrida a *Grammatológia* második részében, amelyben Rousseau kapcsán a szupplementaritás kérdésével foglalkozik, az *írás feladványáról* beszél. Ebben a fejezetben kísérletet teszünk rá, hogy ezt a feladványt bátorsággleckének gondoljuk el. Hogyan értelmezhetjük Rousseau írásrendszerére vonatkozóan e kifejezést? És hogyan köthető össze az *Emil*ben való felbukkanása azokkal az „életrajzinak” besorolt töredékes szövegekkel, melyekre vizsgálódásunkat leszűkíteni kívánjuk? A fragmentumok közül számunkra legfontosabb a *Vallomás*okhoz készített *Előszó*, mert a szerző itt programszerűen foglal állást „újszerű irodalmi vállalkozásával” kapcsolatban. Elsőként megvizsgáljuk a „bátorságglecke” felbukkanásának helyét, majd a *Vallomás*okhoz írt előszót olvassuk e fogalom mentén.

Rousseau az *Emil* második könyvében a gyermekkor végére vezetí képzeletbeli növendékét: „az élet második fordulójához”, azaz annak a korszaknak a végéhez, amelynek során a gyermek még nem tudott beszélni. „Ebben az életkorban vesszük elő első bátorsággleckünket [*leçons de courage*], s amidőn ijedelem nélkül szenvedjük el a könnyebb fájdalmakat, fokozatosan megtanuljuk elviselni a nagyobbakat.” (E, 61.) Plátón az *Államban* szintén bátorságpróbának vetné alá a fiatalokat, ami abból állna, hogy fiktív veszélyeknek tenné ki őket. Rousseau-nál a veszély és a sérülés is valóságos. A bátorság éppen a valódi fájdalmak elviseléséhez szükséges, és az ezeket időnként felnagyítani képes, elszabadult képzelet megfékezéséhez.

„Tulajdonképpen ezen a második fokon kezdődik az egyén élete, ekkor kezd tudata lenni önmagáról. Az emlékezet kiterjeszti az azonosság érzését [*le sentiment de l'identité*] létezésének minden pillanatára. Akkor lesz valóban eggyé [*il devient véritablement un, le même*], ugyanazzá, következőleg képes a boldogságra vagy a

nyomorúságra. Fontos tehát, hogy mostantól fogva erkölcsi lénynek tekintsük.” (E, 62.) Ennek a korszaknak a végére tehető az olvasás képességének elsajátítása, amikor is ez a kedvtelés „kigyógyítja” gyerekes és csibészes hajlamaiból. Néhány lappal később bevezet egy, a gondolkodásának egészét meghatározó fogalmat: a „létezés örömeinek érzését” [*sentir le plaisir d’être*]. (E, 63.)

Maurice Blanchot Rousseau-val foglalkozó esszéjében megjegyzi, hogy abban a korszakban, amikor minden gondolkodó könnyed tollforgató és szépiró, Rousseau az első olyan szerző, aki küszködve ír, akinek az írás gondot vagy nehézséget jelent.¹⁵⁴ Rousseau az írásban ennek elfedő és az igazságot meghamisító működését kezeli fenntartással. Kortársainak kritikáját fogalmazza meg a *Vallomások* bevezetőjében, amikor arról beszél, hogy „a Szerző, sokkal inkább másokat kíván elkápráztatni, mintsem hogy ráleljen az igazságra”. Ezen az útvonalon haladva Blanchot Starobinskit idézve megerősíti, hogy Rousseau vezeti be az irodalom színterére azt az író, „akivé többé-kevésbé mind váltunk”,¹⁵⁵ aki az irodalom ellenében ír, pontosan azért, hogy kikerüljön az irodalmiság regiszteréből, és aki mégis az írás aktusában kíván létezésének alapot adni. Rousseau irodalmi vállalkozásának újszerűsége, hogy az önmagához és másokhoz fűződő viszonyának minden apró mozzanatát rekonstruálni szeretné, és éppen az irodalom ellenében kíván így eljárni. „Milyen semmiségeket, milyen gyötrelmeket kell megmutatnom; miféle felháborító, illetlen, gyermeki és gyakran nevetséges részleteknél kell elidőznöm, hogy titkos hangulataim fonálát követve bemutassam azt, hogy a lelkemet ért összes benyomás hogyan érintett meg első ízben?”¹⁵⁶ Rousseau nyomatékosítja, hogy nem kívánja egyneművé tenni szövegét. Mindig az érzésére hagyatkozva fog dönteni stilisztikai kérdésekben, ahogyan éppen lát, keresetlenül, zavartalanul és fenntartásuktól mentesen. „Nem törekszem arra, hogy elbeszélésemet egységessé tegyem, mindig azt választom majd, ami éppen jön, és a hangulatom szerint, fenntartás nélkül változtatom meg. Minden dologról az érzéseim szerint fogok beszélni, úgy, ahogyan én látom, keresetlenül, zavartalanul, ügyet sem vetve a sokszínűségére.”¹⁵⁷ Rousseau az *Előszó*ban a *Vallomások* filozófiai háttérét vázolja fel. A bevezetésben foglaltak szerint egyáltalán nem kíván foglalkozni azzal, hogyan és miként kellene az embernek léteznie, csupán az érdeklí, ahogyan az valójában van. „Végül is bármily

¹⁵⁴ Blanchot: Rousseau. 64.

¹⁵⁵ I. m. 65.

¹⁵⁶ Rousseau: *Előszó a Vallomásokhoz*. 1153.

¹⁵⁷ I. m. 1154.

módon készül is el a könyvem, a filozófusoknak éppen a tárgyánál fogva mindig értékes marad; s ez a tárgy, ismétlem: az emberi lélek tanulmányozását szolgáló összehasonlítási darab, az egyetlen, amely létezik.”¹⁵⁸

A szerző egy általános igazság megragadása helyett a személyes vallomás „hasznos és egyedülálló” programját készíti elő, s éppen e program személyességéből fakad az egész vállalkozás szingularitása, melyre nem győzi elégszer felhívni a figyelmet. Rousseau úgy gondolta, hogy akkor tud a legtöbbet elmondani az emberről általában, ha a lehetőségek határain belül levette minden szemérmet, vállalja exhibicionizmusát: elmondja önmagát embertársainak. A személyes hangnem problémáját Rousseau egy tisztán filozófiai programba [„*meglelni az igazságot*”]¹⁵⁹ emeli be, s így többek között a stílus témáján keresztül, azaz tisztán az irodalom felől kérdez a filozófia lehetőségére. „Kész vagyok alávetni magam a nyilvános kritikák szigorú ítéleteinek. De utánozzon engem minden olvasó, forduljon önmaga felé, ahogyan én, és akkor mondja majd a lelke mélyén, ha meri: *én jobb vagyok, mint amilyen ez az ember volt.*”¹⁶⁰

Az eredet keresésére irányuló szenvedély

A *Portrém*, a *Vallomásokhoz* és a *Sétákhoz* készített jegyzetek az önéletírás kérdését tárgyalják. A szövegek a portré kérdése körül szerveződnek, a szerző ezeket irodalmi portrének nevezi. Mindazonáltal eldönthetetlen státusú szövegekkel van dolgunk, hiszen kéziratban maradt töredékes művekről van szó, melyeket egyetlen kritikai kiadás sem közölt a főszövegek mellett. Az 1959-es *Pléiade* (Marcel Raymond, Bernard Gagnebin, és Robert Osmond szerkesztésében) az első kötet végére, az „Önéletrajzi töredékek és dokumentumok” közé helyezte a fent idézett szövegeket.

Az *Előszó*ban Rousseau Pascal felől olvassa Montaigne-t, és ennek megfelelően foglal állást az *Esszék* – számára fundamentális jelentőségű – építményével és írásmódjával kapcsolatban.¹⁶¹ Ebben az *Előszó*ban „(s)zámomra Montaigne képviseli azokat a hamis őszintéket, akik igazat mondva kívánnak megtéveszteni másokat.

¹⁵⁸ Uo.

¹⁵⁹ *I. m.* 1149.

¹⁶⁰ *I. m.* 1155.

¹⁶¹ Pascal Montaigne-ről: „Le sot projet qu’il a de se peindre!” In: *Pensées*. Párizs, Poche, 1962. 43. („Az ostoba ötlet, hogy önmagát megfesse.”)

Hibáival együtt mutatja meg magát, de ezek mind szeretetreméltó hibák, nincs olyan ember, aki ilyenekkel ne dicsekedhetne. Montaigne ugyan élethűen festi magát, de csak profilból. Orcájának másik felén – amelyet előttünk gondosan rejteget – talán sebhely és üres szögödör éktelenkedik, s ki tudja, vajon ez nem változtatná-e meg teljesen az ábrázatát.”¹⁶² A profilból való önábrázolás montaigne-i metódusa Rousseau értelmezésében szerzői diktátum, amely önnön pozíciójának rögzített voltát jelenti be azáltal, hogy mindig egy előre megfontolt (mérlegelt vagy eldöntött) kritériumrendszer szolgálatában áll. Rousseau az író alakját számos töredékben szembeállítja a moralista alakjával.¹⁶³ Montaigne *A meghazudtolásról* című esszéjében írja: „Miközben képmásomat mintáztam, oly sokszor kellett kicsinosítanom és összeszednem, ami megragadható belőlem, hogy a minta *megszilárdult* [kiemelés, M. P.], és korántsem önmagát formázza.”¹⁶⁴ Az *Előszó*ban Rousseau bejelenti a montaigne-i gondolat kritikáját az öntőforma, a *minta* széttörésének metaforájában. „A természet *összetörte* [kiemelés, M. P.] a mintát, amelyben alkotott; jól tette-e vagy sem, csak akkor ítéltetitek meg, ha elolvastatok.” (V, 11.) A maszk elutasításával előtérbe kerül az arc eleven minősége, az a szüntelen szeizmikus mozgás, mely a gesztusok és érzések finom játékaként jelenik meg. Az arc és az írástematika összekapcsolása kifejezi, hogy mindkettő az érzelmek kifejezésének közege. Az írás arca vonatkozó analógiája egyszerre fejezi ki a szobrászati formák plaszticitásának rögzített voltát és a költői nyelv fluiditásának természetét. Az arc a „prosopon” fogalmán keresztül az alakváltozás, megjelenítés metaforájára utal. Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a persona (per sonare) latin kifejezés hogyan kapcsolódik a hangzáshoz, vagy inkább magához a beszédhez. Per *sonare*, vagyis a saját hangján szólal meg a színész; a maszkon ugyanis egyetlen nyílás van, s ennek funkciója beszédének sugárzása, felerősítése. A maszk viselője nem az arca előtt viselt sematikus kép, hanem éppen beszédhangjának tisztasága miatt válhatott autentikus szereplővé. Kérdés, hogy Rousseau, amikor szabadulni kíván a maszk gondolatától, tekintetbe veszi-e ezt az értelemvonatkozást.¹⁶⁵ Az

¹⁶² Rousseau: *Előszó a Vallomásokhoz*. 1150.

¹⁶³ Rousseau: *Fragementes divers*. In: *Mélanges de littérature et de morale*. O.C., II. köt., 1321. n°4. „Az ember műve nem abban áll, amit mond, hanem abban, amit tesz; és én sajnos igen távol vagyok attól, hogy tetteimből könyvet írjak.” Lásd még Rousseau: *Mon portrait*. In: *Fragments autobiographiques*. O.C., I. köt., 1129. n°37. „Nem kizárt, hogy egy író nagyszerű ember legyen, de nem a könyvein, versein, prózáján keresztül válik azzá.”

¹⁶⁴ Montaigne: *Esszéik*. Második könyv, 416.

¹⁶⁵ Diderot, Denis – d’Alembert, Jean Le Rond (szerk.): *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné*

mindenestre bizonyos, hogy a többszólamú, heterogén beszédmódot (ahogyan majd látni fogjuk) előbbre helyezi egy tisztán egynemű diskurzusnál. Valamint a saját arc felfedezése nem annyira az „arcot adásban” nyeri el a jelentőségét, hanem az arc játékának rögzíthetetlen minőségében. Ez egyúttal a jelenlét fölfedezése, a jelenlét ábrázolására irányuló szándék megszületése, amely éppen egy hiány vagy nem jelenlévő dolog megtapasztalásából ered. Továbbá az emberi arc megjelenítése nem redukálható karakterjegyek, gesztusok leírására. Nem lehet kiragadni egyetlen arcvonást, amikor valakinek az arcát idézzük fel.¹⁶⁶ Mégis: „írás közben egyáltalán nem a teljességre gondolok, hanem csak arra, amit tudok, ebből fakad az összesség és az együttes hasonlatossága az eredetihez”.¹⁶⁷ Ez a kettősség tartja mozgásban az önéletírás eseményét, és egyúttal kifejezi a tropologikus helyettesítésekből álló textuális rendszerek lezárásának lehetetlenségét. A modell vagy minta hiányával születik meg a „modern szerző”¹⁶⁸ és az írásmód, amely többé nem elválasztható a szövegben születő „determinálhatatlan én”¹⁶⁹ kérdésétől. Az öntőforma hiánya azt is jelentheti, hogy nincs birtokában egy olyan eredeti alakzat, amely számára mintaként szolgálna, azaz írásmódja az önreferencialitás kimeríthetetlen és végtelen játékának kitétt.

Az eredet keresésére irányuló szenvedély hátterében az önmagát makacsul „egynek” elképzelő szubjektum áll, aki ezt az önmagával való egységet a nyelv közegében kívánja szüntelenül rekonstruálni. Rousseau írásrendszerének döntő sajátossága, hogy miközben ily módon él az irodalom, azaz a „pótlék alkalmazásával”, ahogy majd Derrida mondja, mind inkább világossá válik számára, hogy létezésének egysége csakis az imaginárius közegében jöhet létre. Mindazonáltal ez az imaginárius tartomány éppen valóságos mivoltával tűntet; a *gyakorlatban* is képes betölteni egzisztenciális hiányokat. A közvetlen jelenlét vágya és ideája, a nyelv figurálásának sokkal inkább az eredménye, mintsem az eredete.

des Sciences, des Arts et des Métiers. XII. kötet, 431. (personne szócikk).

¹⁶⁶ Rousseau: *Portrém*. n°12. „Mire volt jó elmondani mindezt? Részleteket kiemelni, és összhangot teremteni az egészben, a vonások csak összességükben kifejezők, egyetlen hiányától is torzul az arc.”

¹⁶⁷ Uo.

¹⁶⁸ „A modern író azonban saját szövegével egy időben születik meg: nem tekinthetjük olvasvalakinek, aki megelőzi saját írását vagy több, mint ez az írás, nem alany, amelynek a könyv volna az állítmánya, kizárólag a megnyilatkozás idejében él, s minden szöveget örökké *itt* és *most* írnak. Azért van ez így, mert (vagy ebből következik, hogy) az *írás* nem a lejegyzés, a megállapítás, a bemutatás, a »lefőstés« (ahogy a klasszikusok mondták) műveletét jelöli (...)” Barthes, Roland: *A szerző halála*. In: *A szöveg öröme*. Ford. Mihancsik Zsófia, Budapest, Osiris, 1997. 53.

¹⁶⁹ Genette, Gérard: *Fiction et diction*. Párizs, Points, 2004. 101.

Oszcilláció

Az *Előszó*ban programként megfogalmazott *igazság keresése* „önmagunk kidolgozásához”¹⁷⁰ vezet. „Ahhoz, hogy elmondjam, amit szeretnék, éppolyan új nyelvet kellene kidolgoznom, mint amilyen újszerű az, amire vállalkozom. Milyen stílusban kellene írnom ahhoz, hogy eloszlassam a bennem dúló érzések sokféle, ellentmondásos, olykor hitvány, máskor fenséges zűrzavarát?”¹⁷¹

A pillanatnyi benyomások követése és rögzítése, azaz az affektusok láncolata így kapcsolódik össze a stílus problémájával. Rousseau az *Előszó*ban arról beszél, hogy „saját lelkének története” érdekesebb, mint a királyok mozgalmas élete. Másképpen fogalmazva: „Az idő, a hely, az emberek, a dolgok, minden, ami van, és minden, ami lesz, mindez igen fontos mindannyiunk számára, csak a lényünk az [*nôtre individu*], amely legkisebb paránya önmagunknak.” (E, 67.) Blanchot olvasatában Rousseau *írásaktusának* lényege az önmagával való közelség megteremtése, önnön belső eredetének megképezése.¹⁷² Ahhoz, hogy bemutassa [*sa manière d'être intérieure, sa véritable vie*]¹⁷³ a benső mozgások térénümát, létre kell hozni, meg kell építeni ennek tartományát, valahogy úgy, mint egy emlékképekkel telerakott mnemonikus épületet. Az ember nagysága vagy kisszerűsége nem életének eseményeiben mérhető meg, hanem abban az érzésvilágban, amely a lelkében lakozik. Ez a benső valóság az, mondja Rousseau, amely egyúttal igazságként gondolható el. Az ilyen igazság tanulmányozása azonban nem képzelhető el egy homogén írástér keretén belül – és így szükségszerűen az intranzitív írás irányába mozdul el –, mivel ennek tárgya, természetéből adódóan nem rögzíthető vagy lokalizálható.¹⁷⁴ Az intranzitív írásfolyamat passzivitásában az interioritás lehetősége

¹⁷⁰ Dreyfus, H. – Rabinow, P.: *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Párizs, Gallimard, 1984. 345.

¹⁷¹ *Előszó a Vallomásokhoz*. 1153.

¹⁷² Blanchot: *I. m.* 68.

¹⁷³ *Előszó a Vallomásokhoz*. 1149.

¹⁷⁴ Az intranzitív írás a *Sétákban* majd a botanizálás formájában jelenik meg. „Szabadon sétálgatva bolyong egyik tárgytól a másikig, érdeklődve s kíváncsian vesz szemügyre minden egyes virágot, (...) s oly nagy és heves öröm tölti el minden fáradtság nélkül, mintha sokat fáradozott volna érte. Ennek a lusta foglalatosságnak van valami külön bája, amely csak a szenvedélyek tökéletes csendjében érezhető, de akkor egymaga is képes boldoggá és élvezetessé tenni az életet; mihielyt azonban belevegyl az érdekek vagy a hiúság indítéka, mert állásokra vágyunk vagy könyvet akarunk írni, mihielyt azért botanizálunk csupán, hogy szerzők vagy professzorok lehessünk, nyomban elpárolog az édes bűbáj...” *A magányos sétáló álmódzásai*. Ford. Réz Ádám, Budapest, Magyar Helikon, 1964. 159. (Továbbiakban: AMS.)

rejlik. Azaz az írásfolyamat szigorúan a belső történések mentén halad, elveszíti igaz voltát, amint valamiféle külső instancia szolgálatába szegődik; legyen szó bármilyen elvárásról, követelésről, igazolhatóságról.

De mit is jelent még az a folyamat, melyet oszcillációként írtunk le? A maszk levétele az idővel való személyes kapcsolat megjelenítése. S ez a kapcsolat maga sem lehet más, mint folyamatos oszcilláció múlt és jelen között, a különböző időbeli rétegek akadálytalan bejárása. Egy ilyen bejárás soha nem akaratlagos, és minél akadálytalanabban történik, annál termékenyebb. A keresés intenzitása és minősége maga is szüntelenül változik a meditáció és az álmodozás között, másrészt a nyelvkeresés poétikus játéka és az önigazolás technikái egymásba íródnak. A stílusban jelentkező ingadozás képes nyelvileg kifejezni a benső működés valóságát (mivel a lélek maga is ilyen természetű; érzelmek között ingadozik és hezitál), ám egyúttal arról is beszámol, hogy a felszínre hozható, az alakot öltött és megformált beszéd mindig csak parányi töredéke a belső beszédnek.

Az *Előszó*ban Rousseau azt hangsúlyozza, hogy az önismeret lehetősége generálja a gondolkodás egész működését, miközben számot vet az önábrázolás összes problémájával és az önismeret nagyon is kérdéses voltával. „Igen én, egyedül én, mivel nem tudok róla, hogy bárki mert volna vállalkozni arra, amire én. Történetek, életrajzok, portrék, jellemek! Mi végre mindez? Esetleges történetekből szőtt mesék, finoman cizellált bonyodalmakra épített szellemes regények, melyekben a Szerző sokkal inkább másokat kíván elkápráztatni, mintsem hogy ráleljen az igazságra.”¹⁷⁵ Létezik vajon olyan önmaga felé való tapogatózás, mely valamiféle végsőnek gondolt igazság megtalálásával kecsegtetné? És működhetne másképpen ez az igazság, mint a kísérlet valóságának tanúsításában? A kísérlet arra irányul tehát, hogy hogyan lehetne átültetni a belső beszédet, a lélek igazságát az írás közegébe. Az írás mindig mesterkéltnak és közvetettnek, a keresés eleven játéka benne csak részlegesen jelenthet meg. Mindazonáltal (az írás) annak lehetősége, hogy benne az önmagunkról való tudás részlegességét vagy tökéletlenségét ismerjük fel. „Amin az igazság játékában az önmagunkat megváltoztató próbatételt kell értenünk, a filozófia lelke, feltéve ha a filozófia az maradt, ami valaha volt: »aszkekízis«, önmagunk gyakorlása a gondolkodásban.”¹⁷⁶ Az önmagunk gondolkodásban való aszketikus

¹⁷⁵ *Előszó a Vallomásokhoz.* 1149.

¹⁷⁶ Foucault, Michel: *Bevezetés.* In: *A szexualitás története.* Ford. Albert Sándor, Szántó István,

gyakorlásához Foucault az *Önkultúra* című fejezetben egy Epiktétosz-jegyzetet idéz. „A filozófus iskolája valójában orvosi rendelő (*iatreion*), ahonnan az ember szenvedések, nem pedig élvezetek után lép ki.”¹⁷⁷ A bátorság fogalmának egy más rétegét tehát az a mozgósítás jelentené, amely az embernek az önmaga felé való forduláshoz szükségeltetik. Ahogyan Epiktétosz hangsúlyozza tanítványainak, hogy állapotukat kóros állapotként tudatosítsák önmagukban, és kárhoztatja őket azért, mert nem gyógyulásuk érdekében keresték föl, hanem mert helyesbíteni és javítani szeretnének ítéleteiken.¹⁷⁸

Rousseau vallomásának vagy önvizsgálatának szingularitását az igazság közvetlen megtapasztalhatóságának gondolata jelenti. Ahogyan Blanchot mondja: Szent Ágoston az Egyházzal és az Istennel való kapcsolatában vallott önmagáról, és „sosem követné el azt a hibát, hogy közvetlenül önmagáról kívánnjon beszélni”.¹⁷⁹ Ágoston számára az igazság a közvetítés lehetősége. Montaigne-nál pedig sosem fogunk közvetlen bizonyosságot találni, hiszen minden igazság, legyen szó külső vagy belső igazságról, csak a kételkedés gesztusában lehet legitim. Rousseau-nál azonban az igazság keresése a lélekről való közvetlen beszéd vágya. Az ilyen gond vagy vágy megélése több szinten is jelenthet valódi próbatételt. Ha most Epiktétosz példájánál maradunk csupán, értelmezhetjük úgy is, hogy a próbatételnek nem lehet célja a biztosabb önismeret révén egy pontosabb értékítélet és ezen keresztül a diskurzus tekintélyének megszilárdítása. A gyógyulás vagy tehermentesítés inkább annak bevallása, hogy az ember felismeri az őt érintő kérdést, noha azt is tudja, ez a kérdés függőben marad. Rousseau-nál az autarkheia,¹⁸⁰ az önmagunkkal való beérés szükséges és alapvető feltétel ahhoz, hogy önmagunknak gondját viseljük, boldogság és öröm (amit Seneca a *gaudium* vagy a *laetitia* kifejezésekkel ír le) azonban nem szükségszerűen következik belőle. „Ismerd meg önmagad. Hideg és szomorú álmodozások”¹⁸¹ – írja Rousseau a *Sétákhoz* készített kártyalapok egyikén. A bátorság leckéje eszerint összetett feladat. Egyrészt abból áll, hogy meghallja az

Somlyó Bálint. Budapest, Atlantisz, 1999. II. kötet, 13.

¹⁷⁷ Foucault, Michel: *Az önkultúra*. In: *A szexualitás története*. III. kötet, 62.

¹⁷⁸ Uo.

¹⁷⁹ *J. m.* 68.

¹⁸⁰ „Hogy a felnőtt erős lény, míg a gyermek gyenge lény, az nem azért van, mert az előbbinek több az ereje, mint az utóbbinak, hanem azért, mert az előbbi természetesen elégésséges lehet önmagának, míg a másik ezt nem teheti.” E, 69. Vagy: „A legfőbb gyönyör az önmagunkkal való megelégedésben áll.” [La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même.”] E, 323. (A fordítást módosítottam, M. P.)

¹⁸¹ Rousseau: *Ébauches des Réveries*. O.C., I. 1172.

önmagához intézett felszólítást: *ismerd meg önmagad*. Másrészt az a megismerés, amelyben az ember saját kijelentéseinek szimbolikus alanyaként (az önelgondolásra irányuló vágyban) folytonosan elszakad önmagától; egy eredendő léthiány megtapasztalásával jár. „Így van a szubjektum egy állandó és nem szűnő maga felé fordulásban, anélkül, hogy teljességgel *önmaga* lenne. Kiterjedtségében soha nincs pusztán önmagánál – úgy ex-isztál, hogy soha nem testesülhet meg teljességgel a lelke, hogy soha nem vonhatja lelkét teljességgel magába.”¹⁸² Vajon nem ennek a belátásnak a szomorúsága íródik az álmodozások *hidegségébe*?

Sötétkamra

Az önmagunkról való gondolkodás állandóan szembesít a különbséggel, amelyet a tárgy megnevezése és a tárgyhöz (önmagához) való beszéd kettőssége idéz elő. Ebben a hasadékból képződik az örökös többlet, amely vágyként jelenik meg, s amely a *biosz graphe*-ot mozgatja. Az írás így válik az önmagáról való gondolkodás szerves eszközévé és egyben céljává. Az eredet keresése maga az írás, azaz az eredet megalkotása és szüntelen átírása. A pótlékhoz való folyamodás (irodalom) az egység illúziójának intenzív átélése, és éppen ebből az intenzitásból fakad „veszedelmes” volta. Amikor Rousseau a könyv és a portré szembeállítását hangsúlyozza, meglepő analógiával szolgál. „Olyan ez, mintha egy sötétkamrában dolgoznék, ahol egyetlen szükséges eljárás van: pontosan haladni a megjelölt nyomok mentén. A stílus és a dolgok kapcsán is csak magamra leszek majd tekintettel.” A camera obscura a mozgásban tartott gondolkodás analógiája, másrészt az imagináriusban keletkező duplikátum megelőlegezése. „Amikor egyszerre adom át magam az egykori benyomásnak és jelenbeli érzéseimnek, duplán festem meg lelkem állapotát; amikor az esemény megtörtént velem, és amikor ezt megírtam (...).”¹⁸³ A *Sétákban* éppen a herbárium az „optikai készülék”, mely ismét elé vetíti a régi képeket. (AMS, 165.) Minden árnyékon és tükrön alapuló mítosz a képátvitel problémája körül forog. A camera obscurában a nyílás az, ami felfogja a fényt, ami élessé, kontúrossá teszi a képet. Rousseau álláspontja szerint a dolgokat kontúrral ellátó (portrérajzolás mint a dolog *árnyékának* rögzítése) technikai „rés” a stílus kérdésében jelenik meg. Nem

¹⁸² Bacsó Béla: *Megjegyzések A szubjektum és az öngondozás témájához*, in: *Világosság* 2007/1. 95.

¹⁸³ *Előszó a Vallomásokhoz*. 1154.

véletlen, hogy a stílus problémáját – éppen egy szigorú értelemben vett – portréregiszterben jelenti be. Ez a nyílás a homogén beszéd törésének helyén keletkezik, ahol az önmagához való beszéd és a tárgy leírása közötti hasadék húzódik. Ez a határozott *állásfoglalás* egyúttal kifejezi azt is, hogy az írás autonóm témájává teszi a stílus kérdését. A „stílus lényünk homályos részéhez tartozik, testi mivoltunkban gyökerezik”,¹⁸⁴ olyan magányos nyelvezet, amelyben öntudatlanul jut szóhoz testünk követelése, kívánságunk lényege, önmagunk számára is hozzáférhetetlen benső időnk. Rousseau a stílus tárgyalásában az autenticitás és az önreferencialitás kérdéseire mutat rá; az irodalom felől gondolja el a filozófiai beszéd érvényességének kritériumát. Így egy újabb feladványhoz érkezünk. Az irodalom nyelvi igazságának állandóan elmozduló és végső válaszadástól mentes minőségét nyitottságként helyeztük szembe az igazságot magának tudó *logosz* örök érvényességével.

Teremtő képzelet

Rousseau nem csupán a stílus vagy a *Vallomások* filozófiai programjának tekintetében helyezi magát az irodalom és a filozófia határvidékére. Számára a gondolkodás elválaszthatatlan a képzeleti aktusoktól; a filozofálás és az álmodozás egymással természetes módon rokon értelmű kifejezések.¹⁸⁵ A szellem nem az ész által kötött pályák útvonalán halad, hanem szabad áramlásban mozog. Éppen ez a metódus az autentikus gondolkodás lehetősége. A „gondolkodás fáradtságos és szomorú munkája”¹⁸⁶ kiegészül az álmodozás fesztelen és tehermentesítő tevékenységével. Az autenticitás a gondolkodás rögzíthetetlen jellegéből fakad (álmodozás, bolyongás, tévelygés); annyiban tekinthető érvényesnek, amennyiben nem egy előre tervezett útvonalon jár. Rousseau a meditáció és az álmodozás

¹⁸⁴ Barthes: *I. m.* 301.

¹⁸⁵ Gouhier, Henri: *La rêverie-contemplation*. In: *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*. Párizs, Vrin, 1984. 179.

¹⁸⁶ „Volt úgy, hogy eléggé mélyen gondolkodtam, de élvezettel csak ritkán, s csaknem mindig kelletlenül, mintegy kényszer hatására: az álmodozás felüidt és szórakoztat, az elmélkedés kifáraszt és elszomorít; a gondolkodás munkáját mindig terhesnek és örömtelennek találtam.” AMAS, 144.

kifejezéseket egymással felcserélhetőnek gondolja el.¹⁸⁷ Ahogyan a *Hetedik Sétában* írja ennek folyamatát: egyszer az álmodozás meditációval zárul, máskor a meditáció az álmodozás egyetlen pillanata, eseménye. Az álmodozás, bármennyire passzív és szemlélődő beállítódásnak gondoljuk is el, nem zárja ki az ítéletalkotás, az emlékezés, az érvelés kognitív fakultásait. A kontempláció szükségszerűen álmodozásba, az álmodozás pedig a képzelőerő aktivitásába fordul át. Az emlékezés művészete az ókortól a 17. századig a képzelettel foglalkozik. „Az emlékezés művészetének jelentősége az arisztotelészi majd tomista ihletésű európai kultúrában a képzelet akkori filozófiai státusáról tanúskodik, s ez a lélek képessége.”¹⁸⁸

„(...) (M)ert nem láttam semmi valóban létezőt, ami lázálmaimat megérdemelné, ideális világgal tápláltam, amelyet teremtő képzeletem [*mon imagination créatrice*] csakhamar szívem szerint való lényekkel népesített be.” (V, 417.) S amikor „átéltem azokat a helyzeteket, amelyek olvasmányaimban érdekelték, felidéztem, variáltam, kombináltam, s annyira magamévá tettem, hogy átváltoztam egyik vagy másik elképzelt alakká; mindig a hajlamom szerint legkellemesebb helyzetekben láttam magam; egyszóval a képzelt állapot, amibe sikerült behelyezkednem, feledtette valóságos állapotomat, amellyel annyira elégedetlen voltam. Az elképzelt dolgok szeretete [*amour des objets imaginaires*], s az, hogy oly könnyen lekötöttek (...). E pillanatban beérem azzal, hogy megjelöltem egy olyan hajlam eredetét és belső okait, amely megváltoztatta minden szenvedélyemet, és mert magába foglalta valamennyit, a túlságosan lángoló vágyakozás révén mindig lustává tett a cselekvésben.” (V, 47.) A „lustaság” kifejezést a szerző később árnyalja. „Lustaságom nem a naplopó lustasága volt, hanem a független emberé, aki csak a maga választotta időben szeret dolgozni.” (V, 393.) Ugyanitt jegyzi föl: „mindig éreztem, hogy írónak [*Auteur*] lenni csak akkor dicső [*illustre*] és tiszteletre méltó [*respectable*] feladat, ha az írás nem mesterség [*un métier*].”

A szerző délután sétálni megy: „Talán mondtam már, hogy csak járás közben tudok gondolkodni. Mihelyt megállok, nem gondolkozom többé, agyam csak a lábammal együtt mozog.” (V, 400.) „Most sem csábított semmi, hogy módszeremen változtassak [*changer de méthode*], s számítottam arra, hogy dolgozószobám [*mon cabinet de travail*] a Montmorency-erdő lesz, amely jóformán házam ajtajánál

¹⁸⁷ I. m. 181.

¹⁸⁸ Arasse, Daniel: *Ars memoriae és vizuális szimbólumok: A képzelet kritikája és a reneszánsz vége*. In: <http://www.bibl.u-szeged.hu/jatepress/arasse.htm>

kezdődik.” (V, 395) Az illusztris és dicső feladat egy mnemonikus architektúra megalkotása, amelyben a különböző helyek bejárása során érthetjük meg a sétára hívó lelki intenciót. Vagyis azt az elemet, amely a teret valamiképpen kitüntetetté teszi. Hogyan lehet létrehozni egy olyan építményt, melynek bejárásával elgondolhatóvá válik az elgondolhatatlan: saját születésünk és halálunk, a mások életébe való belehelyezkedés? Mégis, egy így megrajzolt térben elképzelni saját létezésünket adományként [*donné à moi-même*],¹⁸⁹ melyet nem lehet visszautasítani [*don qui ne peut être refusé*],¹⁹⁰ nem ez volna elsődlegesen a lélek önmagára irányuló intenciója?

Létvágý

A fogalom számos helyen felbukkan, például az *Egyéb töredékek*ben, ahol a *gondolkodom, tehát vagyok* előfeltétele egy eredendő igénylés, a létezés tiszta érzése az énben. „A boldogság fogalma nagyon összetett; olyan tartós állapot, amelyre ismereteink mértéke szerint vágyunk. Nem független az értelmünkötől, és nem azonos az aktuális érzéseinkből születő szenvedéllyel. Kifejlődése az értelem segítségével történik, de az alapelv mindig megelőzi ezt. Ez az alapelv, ahogyan mondtam, a létezésre irányuló vágy [*le désir d'exister*]. Örömet okoz minden, ami létezésünk kiterjesztését és megszilárdítását szolgálja, és lesújt, ami elpusztítását és korlátozását jelent. Összes szenvedélyünk forrása ez.”¹⁹¹

A létvágý fogalmának a fenomenológiában való megjelenését nem kívánjuk vizsgálatunk tárgyává tenni.¹⁹² Csupán megjegyezzük, hogy ezek a vizsgálódások általában Kanthoz fordulnak, feledve azt a 17. századot, mely a „létezés érzését” a filozófia témájává tette, és a descartes-i tudat világosságának komplementereként kidolgozta a lélek megismerő képességének obscur-clarté-ját. A létvágý és a létezés

¹⁸⁹ Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Párizs, Gallimard, 1945. 413.

¹⁹⁰ Henry, Michel: *L'Essence de la manifestation*. Párizs, PUF, 1963. 593.

¹⁹¹ Rousseau: *Frangements divers*. O.C., II. 1325.

¹⁹² Vö. Ricoeur, Paul: *Archéologie et philosophie réflexive*. In: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Párizs, Seuil, 1965. 443. Azaz a bennem élő létvágý megelőzőtt mindenféle kognitív megismerést. Ricoeur ebben a fejezetben a „hermeneutikai igazság nevében” kívánja meghaladni a korábban a *Le volontaire et l'involontaire*-ben foglalt tételt. Valahogy úgy, hogy a tapasztalat közvetlen bizonyossága is már egy interpretáció munkája, nem pusztán érzetbeli, hanem már maga is (az álmokon, képzelgéseken, mítoszokon keresztül) valamiképpen értett („déchiffrée”). Lásd Giovannangeli, Daniel.: *Affection et auto-affection*. In: *La passion de l'origine*. Párizs, Galilée, 1995. 15-26.

tiszta érzésének tematikájában Rousseau Malebranche és Pascal örököse. Csaknem egy évszázaddal Rousseau előtt megjelenik a belső érzéshez [*sentiment interieur*] kötött megismerés malebranche-i fogalma. Malebranche és Pascal kontextusában a cogito tökéletlensége, hogy a létezés bizonyosságára vonatkozik csupán, ennek lényegisége azonban számára rejtett marad. Az egzisztencia és az esszencia fogalompár kettőssége húzódik e törésben: az ember a lelkét csupán az érzésein keresztül ismeri meg, s ez a lélek intelligenciája. Belső érzéseink nem mondják meg, hogy mik vagyunk, csupán azt, ami pillanatnyilag zajlik bennünk [*de ce qui se passe actuellement en nous*].¹⁹³ Malebranche „homályos modalitásokról” beszél, a lélek önmagáról való tudása szükségszerűen tökéletlen, de ettől még a megismerésnek egy lehetősége.

„Márpedig a lélek érzelmeinek több-kevesebb nagysága, nemessége, ideáinak élenksége és sokasága révén szerezhet érdemet. A tények ebben az esetben esetleges okot jelentenek csupán. Bármilyen homályban telt is életem, ha többet és jobban gondolkodtam, mint a királyok, a lelkem története érdekesebb az övékénél.”¹⁹⁴

Rousseau az érzés segítségével képes megismerni a lelkét,¹⁹⁵ s ebben a kérdésben mindvégig a Pascal által megjelölt útvonalon halad. A Rousseau-i létmegértés Pascal módjára az ösztönből fakad: „Szív, ösztön, elvek.”¹⁹⁶ Az okoskodó észnek a szívből és az ösztönből fakadó ismeretekre [*connaissances du coeur et de l'instinct*] kell alapoznia fejtegetéseit. A szív érzi, hogy a térnek három kiterjedése van, s az ész aztán képes ezt bizonyítani. Pascal a „sentiment du coeur”¹⁹⁷ által írja le a létezés tiszta érzését, amely számunkra az érzésben adott, nem tudatilag konstruált. A létezés érzése nem fogalmi, így nem lehet felőle vitatkozni: nem valamely elgondolás közben alkotjuk meg, hanem a közvetlen benyomásokban tanúsítjuk. Hasonlóképpen ahhoz, hogy a létezést nem adományozzák, hanem kapja az ember. A létezés érzésében vitathatatlan és eredeti formában, a tévelygő gondolkodástól mentesen leljük meg az egyetlen bizonyosságot. Olyan bizonyosság

¹⁹³ Poulet idézi Malebranche-ot: *Rousseau et ses prédécesseurs*. In: *La pensée indéterminée*. I. köt. Párizs, PUF, 177.

¹⁹⁴ *Előszó a Vallomásokhoz*. 1150.

¹⁹⁵ „Érzem a lelkemet. Ismerem őt az érzés és a gondolkodás révén, és tudom, hogy ő létezik, noha nem tudom, mi a lényege. Nem tudok okoskodni oly fogalmak felett, melyekkel nem rendelkezem. Azt jól tudom, hogy az én azonossága [*l'identité du moi*] csak az emlékezet útján hosszabbítható meg, s ahhoz, hogy valóban ugyanaz legyek, emlékeznem kell, hogy voltam [*il faut que je me souvienne d'avoir été*].” E, 326.

¹⁹⁶ Pascal: *Gondolatok*. Ford. Pödör László, Budapest, Gondolat, 1983. 139.

¹⁹⁷ I, m. 140.

ez, amelyet sem keresni, sem bizonyítani nem kell. Az ész éppen hogy meggyengíti ezt a mindenki számára közös bizonyosságot.¹⁹⁸ Pascal az érzelmek *obscur-clarté* dinamikájáról beszél; homályos, ha szándékaink megismerésére, és tiszta, ha saját létezésünk ismeretére vonatkozik. Filozófiai megismerésre persze csak tiszta és világos érzések segítségével tehetünk szert: ez az érzés nem más, mint a létezés érzésére irányuló ismeret, amikor a gondolkodó saját létezésére reflektál. „Aki viszont tisztán látják ezen igazságokat (...), e csodálatos megfigyelés önmaguk megismerésére is megtanítja őket.”¹⁹⁹

Telítődés

„Egy olyan ember életét *írom*, aki már nincsen, s én mégis jól ismertem őt, rajtam kívül más nem ismerte, csak én, pedig megérdemelné, hogy ismerjék. Ez az ember, ez vagyok én.”²⁰⁰ [kiemelés, M. P.] Az imaginárius szenvedély tehát az önmagára vonatkozó hiány tapasztalatából táplálkozik. Lacan a vágyat magából a „léthiányból” [*manque à être*] származtatja. „A „beszéd törvénye” Lacan szerint *hasadást idéz elő a vágyban*. (...) Ebből érthető meg, miért hozza kezdetől fogva kapcsolatba Lacan a vágyat a „jelölővel”. A vágynak a jelölővel való kapcsolata *kettős önhasadás* forrása.”²⁰¹ Valójában az ember a beszéd és a vágy (szimbolikus) alanyaként folytonosan elszakad önmagától. „Nincs olyan nap, hogy boldogan és ellágyulva föl ne idézném életemnek ezt az egyetlen, kurta időszakát, amikor az voltam, aki vagyok, *teljesen* zavartalanul, akadálytalanul, amikor igazán éltem [*où je fus moi pleinement*].” [kiemelés, M. P.] (AMS, 218.) A boldogság keresése az imaginárius dimenziójában zajlik, az irodalom az ilyen keresés intenzív és teljes átélése, ezért *veszedelmes* mint *pótlás*. Nem arról van szó, hogy a pótlás alkalmazása a jelenlét megvonásával tünnet,²⁰² hanem fordítva áll a dolog. Éppen a *pótlás* kapcsán ismeri fel, hogy a jelenlét önmagában és önmagáért nem bír semmiféle kitüntetett jelentéssel. Az írás tere – azaz a nyelv figurális természete – egyedülként képes arra,

¹⁹⁸ Pascal: *I. m.* 252. „Az értelem lassan működik, és (...) minduntalan ellankad, vagy elkalandozik (...). Az érzelem nem így működik: egy pillanat alatt dönt, és mindenkor kész a cselekvésre. Hitünket tehát meg kell alapozni az érzelemben; másként mindvégig ingadozó lesz.”

¹⁹⁹ Pascal: *A geometriai gondolkodásról és a meggyőződésről*. In: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Ford. Pavlovits Tamás, Budapest, Osiris, 1999. 59.

²⁰⁰ *Előszó a Vallomásokhoz*. 1159.

²⁰¹ Tengelyi László: *A vágy filozófiai felfedezése*, in: *Thalassa* 1998/2-3. 9.

²⁰² Derrida: *»ce dangereux supplément«*. In: *De la grammatologie*. 205.

hogy benne az elképzelt dolog – láttuk, hogy ez egy szükségszerűen rögzíthetetlen elem – megsokszorozódva és valóságosként jelenjék meg.

Az írás feladványa olvasatunkban éppen e helyettesítő elem meghatározása és megvonása körül forog, olyan kétirányú mozgásként, amelyben a filozófia és az irodalom egymásra vetett árnyéka rajzolódik meg: „Ha már nem élvezhettem teljességében azt a meghitt társaságot, amelynek szükségét éreztem, pótlást [*supplémen*s] kerestem, ami ugyan nem töltötte be az *űrt*, de kevésbé engedte éreznem. Nem volt egy barátom, aki *egészen* enyém lett volna, több barát kellett tehát, akiknek lendítő ereje legyőzze tespedésemet: így folytattam és tettem szorosabbá kapcsolatomat Diderot-val, Condillac abbéval, így kötöttem újat és még szorosabbat Grimm-mel, s így történt, hogy a szerencsétlen értekezés révén, amelynek történetét már elmondtam, akaratlanul is újra beleestem az irodalomba, noha már azt hittem, örökre megszabadultam tőle.” (V, 406.) [kiemelés, M. P.]

»Flora Petrinsularis«²⁰³

Az írás rousseau-i helyszíne

Hagyaték

Bergson az 1934-es *Francia filozófia* című esszéjében úgy fogalmaz, hogy a francia gondolkodás nagy alakjai mindig párban járnak. A páros egyik tagjának gondolatvilága tisztán intellektuális természetű, a másiké intuitív és emocionális. Ez a csoportosítás teszi lehetővé, hogy kitüntetett figyelemmel illesse Descartes mellett Pascalt, Bossuet mellett Fénélon, Voltaire és Auguste Comte mellett Rousseau-t és Maine de Birant. Rousseau lelkületének és írásainak teremtő zeneisége lefordíthatatlan, véli Bergson, Voltaire azonban tolmácsolható, s ez az oka annak, hogy sokkal inkább jelképe Franciaországnak az utóbbi, mint az első. Az írástudó, fogalmaz Bergson, olyan, mint a forgalomban lévő bankjegy, melyet közmegegyezés alapján jegyzünk és értékelünk. A páros másik tagja erkölcsi fedezettel bír, valahogy úgy, mint a pénz aranytartaléka, amely a bankban marad, hogy a bankjegyek értékállóságát biztosítsa.²⁰⁴ A szerző egy másik közleményében, az 1921-ben megjelent *A modern francia történetfilozófia* méltatásában röviden ismerteti a tudományos munka gondolatmenetét, mely szerint a „modern világ atyja J.-J. Rousseau”.²⁰⁵ A rousseauizmus gyökerét nem a protestantizmusban kell keresni, mondja, hiszen ez nem a reformáció hozománya, ez maga az első után kétszáz évvel egy laicizált *második reformáció*, mely a modern miszticizmust hozza létre. A prózaművészet két nagy virtuóza Fénélon és Rousseau, titokzatos módon rokonai egymásnak zenei ágon. A melodikus nyelvezet, a modern lélek legkülönfélébb árnyalatai jelennek meg e két szerzőnél, zárja recenzióját Bergson Gillouin könyvéről. Amikor a filozófusok új kifejezéseket keresnek, nem szakszótárat írnak, hanem a már meglévő fogalmakat társítják, s így hoznak létre új jelentésárnyalatokat.

²⁰³ Rousseau, Jean-Jacques: *A Saint-Pierre sziget növényvilága*. In: *A magányos sétáló álmodozásai*. Ford. Réz Ádám, Budapest, Magyar Helikon, 1964.

²⁰⁴ Bergson, Henri: *Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français*. In: *Mélanges*. Párizs, PUF, 1972. 1516.

²⁰⁵ Bergson, Henri: *Rapport sur* «Une nouvelle philosophie de l'histoire moderne et française» de R. Gillouin. In: *Mélanges*. 1334.

„Ez az oka, hogy egy Descartes, egy Pascal, egy Rousseau – hogy csak őket idézzük – jelentősen átfőrmálta a francia nyelv hajlékonyságát és kifejezőerejét, még ha vizsgálódásának tárgya a gondolkodás (Descartes) vagy az érzés (Pascal, Rousseau) volt is csupán.”²⁰⁶

Bergson gondolatmenete több szempontból is figyelemreméltó. Szeretnénk jobban érteni, hogy mit jelent a Bergson által ünnepeelt prózai virtuozitás, s hogy létezik-e valamiféle kapcsolat a hivatalos gondolkodásban elfoglalt hely *hiánya* és – Bergson kifejezésével élve – az „érzésvilágot” bemutató filozófiai irodalom kísérlete között.

Az előző fejezetben a fogalmi gondolkodás totalizáló jellegével szemben bátorságleckeként gondoltuk el az önmagáról való írás és gondolkodás partikuláris és heterogén mivoltát, mely a képzeletbeli és a vágyott közegében, az emlékezés útján ad teret az identifikációnak. Bevezettük továbbá az intranzitív írás gondolatát. Számos töredékes szöveget vettünk szemügyre, és hagytuk, hogy a szöveg irányítson bennünket. Olvasatunk a szövegben talált minőségeket és elemeket járta körül. A korpuszban elhelyezett szövegek háttérében gyakran számos gondolkísérlet áll, melyeket Rousseau töredékes formában vetett papírra. Miféle viszonyrendszerben érthető meg ezek összefüggése? Hogyan áll elő az önéletírás kérdéseivel foglalkozó kései Rousseau? Miféle hagyomány részeként tekintünk életművére? Természetesen nem gondoljuk, hogy létezne egy olyan egységes szellemi örökség, melynek Rousseau problémátlanul a része. Csakhogy nem tekinthetünk el attól, hogy azok az elemek, melyeket Rousseau töredékeiben megfontolandónak vélünk, ne volnának szervesen beágyazva egy gondolkodástörténeti kontextusba, mely Rousseau-t természetes módon vette körül.

Ha ezt az örökséget vizsgáljuk, akkor persze gondolhatunk Rousseau meghatározó olvasmányélményeire és arra, hogy – mint számtalanszor megemlíti – sem felekezeti, sem hivatalos tudás nem állt mögötte (ahogyan például Voltaire, Diderot, Condillac esetében).²⁰⁷ A disszertáció első fejezetében bemutatott szövegeinek az igaz beszéd (*parrhészia*) antik fogalmához való viszonyát, és ennek a viszornak számos aspektusát. A cinikus hagyományban a bátor beszéd az elkülönült, privát ember (*idiotai*) privilégiuma, aki a közösségi konszenzus

²⁰⁶ Bergson, Henri: *La philosophie française*. In: *Mélanges*. 1184.

²⁰⁷ „Idővel és gyakorlattal oda jutottam, hogy elég folyamatosan olvasom a latin szerzőket, de sem beszélni, sem írni nem tudok ezen a nyelven, s ez gyakran hozott zavarba, amikor nem is tudom hogyan, tudós emberek [parmi les gens de lettres] közé soroltak.” V, 236.

veszélyeztetve fogalmaz meg saját magával kapcsolatos igazságokat. Az ő beszéde voltaképpen saját hétköznapi létezésének megszövegesítése. A filozófiai hérosz (Foucault kifejezése a cinikus filozófia alanya kapcsán) saját életéből készíti szöveget, éppen ez vállalkozásának sajátossága. „Bár születés és rang alapján nem vagyok híres, van nekem saját, nehezen szerzett hírnevem, rangom a balszerencsében. Balsorsom híre bejárta Európát, a bölcseket meglepte, a jókat lesújtotta, végül mind megértették, hogy jobban ismertem náluk ezt a tudós és filozófus évszázadot.”²⁰⁸ Láttuk azt is, hogy Rousseau történelemszemléletében milyen jelentős szerephez jut az önéletrajz. Ez ugyanis hitelesebben beszél egy kor igazságáról, mint a történetíró. A személyes hangnem vállalása és az őszinte beszéd, avagy az igazság kimondása szorosan összefügg gondolatrendszerében.

A *Vallomásokhoz* írt *Előszó*ban voltaképpen ezzel vet számot, amikor azt mondja, hogy a szerző ne legyen tagja semmilyen családnak. Csak az lehet független szellem, aki egészen a megismerésnek szenteli magát, s ez akkor is igaz, mondja, ha ebben a megismerésben tévelyeg, vagy elkalandozik. A művészet megköveteli híveitől, hogy mondjanak le arról, amijük van, a *szerző* ne tartozzék semmiféle osztályba, legyen ő csakis önmaga. A probléma éppen ebben az önmagaságban gyökerezik. Az írás rousseau-i dramaturgiája mindvégig egyfajta egyensúlypróbát visz színre, hogy biztosítsa az önmagamat kérdezem és írom, másfelől pedig éppen egy ilyen én felől való mentegetőzés díszletének ökonómiáját. Ez a kettős üzenet voltaképpen egy: a lélek világa csakis az önmagát elért lélek előtt jelenik meg a maga valóságában, miközben az én kicsiny és közvetlen prioritása megszűnik, hogy a műben találjon közegére. Egy kép alapján absztrakciónak tűnik arról beszélni, hogy ott van-e mögötte a modell, és hogy az eredeti összevethető-e ezzel a képpel. A konfesszió mögött húzódozó kérdés: vajon képes hazudni egy műalkotás? Az *Előszó* igazságért való küzdelme a saját vízió igazságát fogalmazza meg. A költészet annak illúzióját kelti, amit vagy akit megalkotott, és nem képzelhető el semmi sem, amihez életét mérni lehetne, mert ez mint megalkotott a művön belül van, mint mindaz, amit ábrázol. Ez a kettős történés – mint felületképző erő és megvonás – alakítja az írás szcénáját. Nyomásként, presszióként jelenik meg, mely egyszersmind identitás- és autoritásellenes. Rousseau írásai inkább bátor cselekedetek, mint irodalmi művek, a szónak megszokott értelmében.²⁰⁹

²⁰⁸ Rousseau: *Előszó a Vallomásokhoz*. 1151.

²⁰⁹ „[S]ont des actes, avant d’être des œuvres”. L.d. Brunetière, Ferdinand: *L’évolution des genres*.

Miért van szó bátorságról? Azért, mert mindig valamiféle tekintély ellenében kell föllépnie; a hit, a tudás, a meggyőződés, a személyes érdek elhomályosítja az efféle önvizsgálatokat. „Egyszóval, mindig másoktól kérdezzük, hogy mik vagyunk, soha nem merjük önmagunknak feltenni a kérdést, s miközben annyi filozófia, emberség, udvariasság és fennkölt elv övez bennünket, nem jut más nekünk, mint csalárd és hiú burka a becsületnek.”²¹⁰ A személyesség *hitvallása* a közvetlen közlés programjában így jelöli ki egyfelől a konfesszió, másfelől a nevelés feladatát. Az „embertudománynak” azt kell vizsgálnia, hogyan van az ember, és nem azt, hogy hogyan kellene lennie, mondja a *Második értekezés* Rousseau-ja. Márpedig az ember éppen gyermek-létében adott, a felnőttiség egy társadalmi paktum eredménye. Az *Emil* tehát nemcsak arról beszél (az *Értekezések* után), hogy semmi sem hozza vissza a boldog gyermekkort, hanem hogy egy egész élet sem elég hozzá, hogy magunkat megnyissuk a múltnak. Valamint, felteszi a kérdést, hogy miféle életben őrizhető meg az ember így elgondolt esszenciája. Amikor tehát visszaidézzük korábbi gondolatmeneteinket, vagyis hogy miféle újdonságokkal bír számunkra Rousseau műve, akkor látnunk kell azt is, hogy miféle hagyomány készítette elő és tette lehetővé az interioritás ilyen színrelépését, s hogy milyen örökség áll Rousseau mögött.

A 17. század nagy retorikai teljesítményei Ágostonhoz viszonyítva helyezték el önmagukat.²¹¹ A devóciós irodalom pedig a sztoikus gondolkodókkal való küzdelemből merítette a maga heroizmusát. Ennek oka, hogy a libertinusok, humanisták, felekezeten kívüliek Seneca és Montaigne olvasásával vannak elfoglalva, nem pedig az Írásával, ezért kell ezen a terepen legyőzni őket. A libertinusok eszmeisége olyan késő reneszánsz szerzőkből táplálkozik, akiknek gondolatvilágát Della Porta, Bacon vagy Pico della Mirandola, vagyis a természetben saját erejére támaszkodni képes ember eszménye határozta meg.

Rousseau irodalmi és filozófiai szövegeinek heterogenitását az adja, hogy egyszerre van meg benne a libertinus gondolkodók örökségeként az igazság szeretete, vagyis egy sztoikus szkepticizmusa és a devóciós irodalom dogmatizmusa, amely a nyelvet csábításként használja, és ekként is értékeli. Rousseau retorikai

Párizs, 1898. 205.

²¹⁰ Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőlenségről*. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. 157.

²¹¹ Ld. Schmal Dániel: *Augustinus és a szkepticizmus problémája a kora újkorban*. In: *Passim* 2002/V. 1. Reguig-Naya, Delphine: *Le corps des idées: pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal*. Párizs, Honoré Champion, 2007.

teljesítménye megvizsgálható Montaigne írásművészetének pascali és descartes-i interpretációs különbsége felől. A következőkben arra teszünk kísérletet, hogy a filozófiai diskurzus tekintetében oly különböző szerzők között fölismerjünk egy nem pusztán retorikai teljesítményként értékelhető belső kötést.

A hely nélküli gondolat²¹²

A gondolkodásbeli különbségek egy pontban összeérnek, és ez nem más, mint az ember, *lieu de passage*, azaz egy hely kérdésessége.²¹³ Egy ilyen tematikában tehető föl a kérdés, hogy ki az, aki a szöveg mögött beszél, s hamar körbejárhatóvá válik a probléma; ez az ember a szerző, akit nem szólíthatunk meg többé saját élete felől. Vessünk össze néhány bekezdést.

„A szerzők néhány sajátos és különös vonásuk révén közösködnek a néppel; én elsőként, egész lényemmel, mint Michel de Montaigne, s nem mint grammatikus vagy költő vagy jogtudós. Ha a világ felpanaszolja, hogy túl sokat beszélek magamról, én felpanaszoló, hogy miért nem csupán magáról gondolkodik. (...) Másutt lehet az alkotótól függetlenül ajánlani vagy kárhoznati a művet; itt nem: ami az egyiket érinti, az a másikat is.”²¹⁴

„Amikor azt látjuk, hogy a stílus természetes, nagyon meglepődünk, el vagyunk ragadtatva, mert szerzőt vártunk, és embert találtunk helyette. Megfordítva, (...) akik egy könyv láttára azt hiszik, emberre bukkannak, meglepetéssel veszik tudomásul, hogy szerzőt találnak helyette: *Plus poetice quam humane locutus es*. Azok válnak igazán díszére a természetességnek, akik megtanítják rá, hogy mindenről, még teológiáról is szólhat.”²¹⁵

²¹² „Azt mondják, atopotasz vagyok és csak aporiákat gyártok.” Elsőként Szókratész világítja meg e kifejezések tartalmát a *Theaitétosz*-ban. Az individuum, mely csak önmagához tartozik, lényegében rögzíthetetlen. Ebben az értelemben *helynélküli*; állandóan újbóli körülírásra vár. Az ilyen körülírás vágya és szüntelen gyakorlása a sztoikus filozófiák központi eleme. Ld. Hadot, Pierre: *A lélek iskolája*. Ford. Cseke Akos, Budapest, Kairosz, 2010. 105.

²¹³ Montaigne: *Esszék*. Harmadik könyv, 23. „Nem a létet festem. Az átmenetet festem: nem egyik életszakaszból a másikba, (...) hanem napról napra, percről percre. (...) Annyi bizonyos, hogy némelykor igencsak ellentétbe kerülök önmagammal, az igazsággal azonban, soha nem...”

²¹⁴ *I. m.* 24.

²¹⁵ Pascal: *Gondolatok*. 17.

„De ha okosságomért, emlékezőtehetségemért szeretnek, vajon akkor *engem* szeretnek, az *énemet*? Nem, ezeket a tulajdonságaimat elveszithetem anélkül, hogy én magam elpusztulnék. Hol van hát akkor ez az én, ha sem testemben, sem lelkemben nincsen?”²¹⁶

„Ezer oka van az embernek arra, hogy ellene szegüljön a szíve hajlamának. Az álóvatosság visszaszorítja őt az emberi *én* korlátai közé. Bátorságunknak ezer erőfeszítésre van szüksége, hogy merészen áthághassa e korlátokat.” (E, 337.)

Az interioritás kérdése kapcsán válik lehetővé a fogalmi gondolkodás totalizáló működésére rámutatni. Hiszen a grammatikai alany élettörténetének vagy lelkének története mindig lezáratlan, töredékességében eseményyszerű, mely éppen e minőségében szembesít a nyelvi kifejezőmód, és ezáltal a gondolkodás homogenitásával, türelmetlenségével és látszatszerűségével. Az élet etikus vezetése, az erkölcsileg helyes élet a lélek igazságszeretetének függvénye. Ezt a viszonyt kell ápolni, és újra meg újra vizsgálat tárgyává tenni. Valójában ennek nehézségét ismeri fel és helyezi más kontextusba az a sztoikusoktól eredeztethető elgondolás, hogy a nagyszerű mű nem a gondolatokban, hanem az élet helyes vezetésében mutatható föl. Csakhogy ez utóbbi nem köthető egy előzetesen kidolgozott módszerhez. Sem módszer, sem szabály nem áll az ember rendelkezésére ahhoz, hogy jó életet éljen.

Montaigne interioritás-kritikája a sétálás aktusában, az örökös próbaidő tematizálásával jelenik meg. A szellem útja tekervényes és elkalandozó, „une allure si vagabonde que celle de notre esprit”,²¹⁷ mégis csak így lehet behatolni szellemünk „belső redőinek homályos mélységeibe; kiválasztani és rögzíteni felindulásainak apró megnyilvánulásait”. Nincs nehezebb leírás, mint önmagunk leírása, és bizonyos, hogy hasznosabb sincs. Újra és újra ki kell cicomáznunk, rendbe kell szednünk magunkat, ha elmegyünk valahova. Az állandó úton létnek vajon nem ez az egyik etikai jelentősége, hogy az ember szüntelenül készen áll az önvizsgálatra?

Beszéljünk rólam, mondja Montaigne, az apológia fedezékében. Miért ez a véget nem érő mentegetőzés? Mert a szokás helytelennek tekinti, ha magunkról beszélünk, és makacsul tiltja, mert megveti a kérdést, mely az öntanúsítástól

²¹⁶ I. m. 158.

²¹⁷ Montaigne: *Esszéik*. Második könyv, 60.

elválaszthatatlannak tűnik.²¹⁸ Másrészt az öntanúsítás teológiai dimenzióhoz jut a lelkiismeret kérdésében, mely szerint belső meggyőződés és cselekvés között közvetlen kapcsolat áll fenn. A *személyes hitvallás* ereje teológiai dimenziót nyer Rousseau gondolatrendszerében. Ezt a dimenziót a hitvallással foglalkozó fejezetben vizsgáltuk meg. A fogalom háttérében látni kell az abszolutista állammal való szembefordulás lehetőségét, amely különös figyelmet fordított arra, hogy működőképességének biztosítása érdekében mindegyik elválassza egymástól a polgárok belső meggyőződését és külső cselekedetét.²¹⁹ A filozófiának álcázott világnézetek (érdekek) minden személyes tartalmat kiszorítanak a hivatalos diskurzusaikból. Montaigne tanítása összefoglalható úgy is, hogy az érvényes beszédmód az önmagunkról való beszéd személyes igazságain keresztül lehetséges. Ezért kell saját nyelven írni, ezért legyen inkább költő, mint társasági ember Pascal szerzője. Mert az egyetemes szellemű embereket nem hívják sem költőnek, sem mértantudósnak, mégis mindezek, s bírái a többinek. „Nem lehet megállapítani, micsodák.”²²⁰ A világnézeti diskurzusban tiltás alatt van az önmagunkról való beszéd és gondolkodás. Márpedig nekünk éppen e tiltás ellenében kell eljárunk. A hely nélküli gondolat poétikája szorosan összefügg az inoffenzivitás sztoikus hagyományával és a tétlenség összes metaforájával. Ezeket vizsgáljuk meg a következőkben.

²¹⁸ I. m. 61.

²¹⁹ Ld. Rousseau: *Az emberek közötti egyenlőtlenségről*. 112.

²²⁰ Pascal: I. m. 20.

A tétlenség francia nyelvű szinonimája a *déseuvrement*; a mű nélküli, eszköztelen, eseménytelen élet. Azt is mondhatjuk, hogy a műtől való szabadulás igyekezete az, amiről itt szó van, de valójában nem a mű, mint inkább a diszkurzivitás hiánya jelenik meg. A hiány olyan motívum, mely kifejezi az intuíció, a belső gondolatmenet rögzíthetetlenségét. Az intuíció például, amely kiemelt helyet foglal el e szerzőknél, a létezés érzésének meglepetésszerű, megjósolhatatlan és autentikus minőségére mutat rá.²²² Nem műveket kell létrehozni, mondja Montaigne, Pascal és Rousseau, hanem az erényeinket, de ez az eljárás mégiscsak szövegekben történik, miközben ezeket a szövegeket függeléknek és segédletnek nevezik.²²³ Csakhogy a pótlólagos megoldás kizsírítja az eredendő létet, a szöveg az identifikáció, sőt az önelvesztés helye is egyben. Miféle komolyan vehető moralitás vagy etikai intenció jelenhet meg ezek után egy szövegben? Pascal szerint *Montaigne ne pense que à mourir lâchement et mollement par tout son livre*.²²⁴ Vagyis gyáván és önmaga iránt gyöngédséggel szeretne eltűnni és felszívódni a saját könyvében. Pascal – igen radikális Montaigne olvasó – így folytatja: önmagamban találok mindazt, amit keresek, és nem Montaigne-ban.²²⁵ Montaigne és Pascal az összes apória ellenében mégis ugyanazt a kísérletet végezte el. Csakhogy ami az egyiket az emberi gyöngeség előtti meghajlásra készítette, a másikat örökös ellenállásra és a transzcendencia keresésére. Az interioritás-kritika szorosan összefügg a hely nélküli gondolat toposzával. Hiszen a *sentiment intérieure* legintenzívebb tapasztalata nem lokalizálható. Helye egy olyan köztes térben van, melynek a keresés mozgása járja ki az útját. A *quête de soi*, az önmagunkról való gondolkodás egy olyan elkalandozó, kitérőkkel teli útvonalon halad, amely nélkülözi a rögzítettség fogalmát. Egy olyan benső tágasságot feltételez, amely teret ad a keresésének. A gondolat festménye

²²¹ A kifejezés első szótári jelentése tétlenség, dologtalanság. In: Akadémiai Kiadó, 2007. Szerk. Bárdosi Vilmos és Szabó Dávid. A *Botanikai töredékek*ben ez áll: „il faut bien que quelques désœuvrés s’amusent à contempler la nature” *Fragments de botanique*. In: O.C., IV. 1251.

²²² Ld. Locke, John: *Az emberi megértésről*. IV. „L’expérience nous convainc que nous avons une connaissance intuitive de notre existence”. Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós, Budapest, Osiris, 2003. 625.: „ami a valóságos létezését illeti, intuitív tudással rendelkezünk a saját létezésünkéről, bizonyításra épülővel Isten létéről, s érzékivel néhány egyéb dologról.”

²²³ Montaigne: *Esszék*. Harmadik könyv, 401.

²²⁴ „Montaigne egész könyvében mással sem törődik, mint gyáván és gyöngén halni meg.” Pascal: *I. m.* 29. (A fordítást módosítottam: M.P.)

²²⁵ Uo.

pillanatnyi kompozíció. „Az ékesszólás a gondolatról készült festmény; ezért azok, akik még elkészülte után is tovább dolgoznak rajta, arckép helyett képet festenek.”²²⁶ Márpedig amikor valaki a saját gondolatait festi, soha nem állóképeket vagy csendéleteket (nature morte) készít.

„Az én mesterségem és művészetem az élet. Aki tiltja, hogy értelmem, tapasztalatom és szokásom szerint beszéljek róla, az parancsolja meg az építésznek, hogy ne önmaga, hanem a szomszédja nézőpontjából beszéljen az épületekről; nem a maga tudása, hanem a más tudása szerint.”²²⁷ A gondolat rögzítettségének hiányát legtisztábban az álmodozásként értékelt meditáció könnyed és fesztelen játékában képzelhetjük el. Mielőtt azonban külön fejezetet szentelnénk e kérdésnek, vizsgáljunk meg további stilisztikai elemeket.

Nonchalance²²⁸

„A kötelezettség, a szorgalom, az állhatatosság esküdt ellensége vagyok, semmi sem idegenebb stílusomtól, mint a hosszadalmas elbeszélés, gyakran megállok, mert kifogy a lélegzetem, a szerkesztéshez, a kidolgozáshoz mit sem értek.”²²⁹

„Gondolataimat rendszer nélkül és talán nem szándéktalan rendetlenségben vetem papírra; mert ez a valódi rend, amelyik éppen rendszertelenséggel juttatja érvényre szándékomat. Túlságosan megtisztelném a témámat, ha szép rendben adnám elő, hiszen épp azt akarom bizonyítani, hogy nem fér vele össze.”²³⁰

²²⁶ I. m. 16.

²²⁷ Montaigne: *Esszék*. Második könyv, 62.

²²⁸ *Littre* és *Robert* szótár szinonimái a *nonchalance* kifejezésre: abandon, aisance, fainéantise, indifférence, légétreté, mollesse, naturel, négligence, paresse, sans-souci, tiédeur. Azaz: keresetlenség, könnyedség, semmittevés, közömbösség, könnyűség, hanyagság, lustaság, gondtalanság, lassúság. Nem véletlen, hogy Pascal ebből az irányból olvassa Montaigne-t: „Montaigne hibái nagyok. (...) Közönyösségre buzdít üdvösségünk kérdésében: *félelem és megbánás nélkül*.” Pascal: I. m. 28. Azaz: „Les défauts de Montaigne sont grands. (...) Il inspire une nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir.” Diderot meglátása szerint a *nonchalance* megszüpíti a kis dolgokat, de elrontja a nagyokat. És vajon nem a kis dolgok félmutatása itt a fontos, éppen valami nagyobb ellenében? „La nonchalance embellit une petite chose, et en gêne toujours une grande.” *Pensées sur la peinture*. Oeuv. t. XV. 231.

²²⁹ Montaigne: *Esszék*. Első könyv, 142.

²³⁰ Pascal: *Gondolatok*. 177.

„Ha leülök írni, semmi sem jut eszembe, a gondolkodás kényszere elriasztja gondolataimat. Töredékes gondolataimat cédulákra jegyzem, úgy-ahogy összefűzöm őket, így készül a könyvem.”²³¹

Nézzünk e látszólag stilisztikai kérdések mögé. Azt hihetnénk, hogy e gondolatok művészi programjában nagy szerepet játszik a közvetlenség és a hanyagság bizonyos formáinak (a műgondtól való szabadulás) kifejezése. Mit jelent ez? Például hogy a gondolatokat, a vágyat és az érzelmet úgy kell kifejezni, ahogyan az a lélekben él; torzítatlanul, romlatlanul, eredeti formájában. De mindez lehetséges? Talán, ha felismerjük, hogy mi az, ami útjában áll egy ilyen kifejezésnek. Ez a valami az, ami megtanult, előírt, színlelt, parancsolt. Rousseau *hitvallása* pontosabban fogalmaz: saját életelveink ellenében kell föllépni. (E, 334.) Ez az a rousseau-i szcéna, amely majd a modernizmus programjának valódi tartalma lesz; autentikus módon szólaltatni meg a lélek minden lappangó történéseit. Pascal azt írja, hogy az „igazi ékesszólás fittyet hány az ékesszólásra, az igazi erkölcs fittyet hány az erkölcsre, más szóval az átfogó meglátásból fakadó erkölcs fittyet hány az okoskodó ész erkölcsére, neki ugyanis nincsenek szabályai. Az intuíció a lényeglátás, a geometria az ész feladatköre. Semmibe venni a filozófiát azt jelenti, hogy igazán filozófálunk.”²³² Az így szcenírozott írás és gondolkodás-gyakorlás egyszerre autoritás- és identitásellenes. A grammatikus elveszíti szimbolikus konzisztenciáját, mondja Pascal Montaigne-olvasata. Nézzük meg Montaigne következő sorait. „Főképpen gondolataimat festem, alakatlan tárgy, amelyből művet létrehozni lehetetlen. A legnagyobb fáradtsággal tudom csak a hangok légtestéhez igazítani.”²³³ „Élvezem az elmélkedést, a kutatást, a felfedezést, a rendszerezést ki nem állhatom”, mondja Rousseau a *Portrém* töredékeiben.

Miért alacsonyabb rendű a nem diszkurzív gondolkodás a diszkurzívnál? Mert nem viszonylatokban tájékozódik, hanem támpontokban. Nincsenek benne normatív ítéletek, illetve ezek hiányáról tanúskodik. Nem tud végső választ adni azokra a kérdésekre, hogy hogyan van az emberek között szolidaritás, mi a szabadság, mi a lélek. Nem tud végső választ adni, mert gondolkodásában önmagára reflektál, „ez már önmagát ismerő, tudós tudatlanság”,²³⁴ s így ennek tárgya nem lehet rögzített, homogén, identikus. Önnön lényegére vonatkozó kérdés

²³¹ Rousseau: *Portrém*. OC., I. 1128.

²³² Pascal: *I. m.* 9.

²³³ Montaigne: *Ésszék*. Második könyv, 62.

²³⁴ Pascal: *I. m.* 160.

megválaszolhatatlan. Ez a fajta megválaszolhatatlanság a nyelv eseményéről is beszél: az értelemadás teremtő módon hat vissza magára a nyelvre. A diszkurzivitás hiánya a személyes meggyőződés és állásfoglalás jelentőségét juttatja érvényre. A személyes létezésnek és meggyőződésnek van ugyanis egy olyan meggyőző ereje, mellyel nem rendelkezik a rendszergondolkodó. A tétlenség sztoikus *éthosz*ának (bármilyen paradox is a szókapcsolat) mindig a természetes állapot analógiája feleltethető meg.²³⁵ Ez a tétlenség azt sugallja, hogy aki (társadalmilag elismert) művekben gondolkodik, nem ér rá a természet művének tanulmányozására. Egyféleképpen mégis feloldható az ellentmondás; nevezetesen ha olyan műveket hozunk létre, melyek a tétlenség ideo-logosát festik meg. Egy ilyen képnek számos etikai dimenziója van. „A társas ember kívül él önmagán, és csak a többiek véleményében képes élni, úgyszólván csak az ő ítéletükből szerez tudomást tulajdon létezéséről.” A szabadság lehetősége Montaigne, Pascal és Rousseau esetében is leírható úgy, mint ettől a véleményről való függetlenedés, mely egyúttal az önmaguktól való függetlenedés lehetősége is. Mindhárman kiállnak önnön tevékenységük semmirekellősége mellett:

„Néha megkérdezik tőlem, mire lettem volna jó szerintem, ha valakinek eszébe jutott volna alkalmazni, amikor még a megfelelő korban voltam. »Semmi«, felelem. És rendszerint azzal mentegetőzöm, hogy (...)»²³⁶

„Írás közben néha kimegy a fejemből, amire gondoltam; erről viszont eszembe jut gyarlóságom, amelyről állandóan megfeledkezem; és ez legalább oly tanulságos számomra, mint az elfeledett gondolat, hiszen egyetlen törekvésem, hogy megismerjem semmi voltomat.»²³⁷

Rousseau sétálója később egy egész tudományterületet ruház föl az inoffenzivitás, a tétlenség, a mű-nélküliség karakterjegyével:

²³⁵ Rousseau: *Második értekezés*. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. 156.

²³⁶ Montaigne: *Esszék*. Harmadik könyv, 361.

²³⁷ Pascal: *I. m.* 177.

„De a tudatlanság és az előítélet persze előhozakodik a kérdéssel, hogy mi célt szolgálna akkor a botanika. Nos, ha a világ csupán a betegek kedvére van, és a természettudomány nem gyógyítja meg a lázat, tudománya nem való semmire.”²³⁸

Az iménti bekezdések retorikai teljesítménye, hogy önnön intenciójukat semmisnek nyilvánítják. Ez a distancia rendkívüli kifejezőerővel bír; az autentikusság kritériumával. Hiszen ki volna kíváncsi egy olyan szerzőre, aki saját és mások tekintélyének alávetett? Az így tolmácsolt életművek végül is az énről és a műről is lemondanak, ezeket mintegy pótlékként – vagabond tárgyként – kezelik, hogy a gondolkodás játéktérének épségét megőrizték.

Botanikai napló

Rousseau botanikai naplója az első ilyen vagabond tárgy. Ha elfogadjuk a *Séták*ban megjelölt szerzői utasítást, akkor a herbárium a *Séták* dramaturgiájának belső használatra készült forgatókönyve, természetes jelekből kivonatolt emlékezettechnikai segédeszköz. Az emlékezés tárgyát archiválja, és ezzel teret ad az emlékezés eseményének. Véletlen szüli a gondolatokat, mondja Pascal,²³⁹ és véletlen veri ki őket a fejünkből; nincs mód sem megtartásukra, sem megszerzésükre. A lepréselt növények olyan tények, melyek folyton ezzel szembesítenek: a múltbéli emlékeket sem megőrizni, sem tárolni nem lehet. Minden felelevenítés újraírás, és így válik a sétaút az intranzitív írás útvonalának végtelen kitérőjévé. A herbárium egy olyan tárgy, melyben helye és poétikai funkciója lesz a fentiek értelmében elgondolt semmittevésnek, mű-nélküliségnek, mely azonban a maga tárgyiságában mégsem értékelhető műként. Ez ugyanis egy archívum csupán, s objektivitása éppen abban áll, hogy pótlék, és nem is kíván más lenni. A *hozott anyagnak* ez az egyszerre személyes és személytelenített platformja, melyet írásként gondolunk el, és ami az *anyag és emlékezet* viszonyára kérdez rá. A *Flora Petriuscularis* a Péter sziget növényvilágának dokumentációja. Tulajdonképpen olyan pillanatfelvétel, mely a gyűjtőszenvédélynek állít emléket. A szárított növény könyvbéli felbukkanásával egy emlékfoszlány képviseli az emlék egészét, a hozzá fűződő asszociációkkal

²³⁸ Rousseau: *Fragments de botanique*. 1251.

²³⁹ Pascal: *I. m.* 177.

együtt. A növény minden ismételt előfordulása felidézi az első találkozás élményének körülményeit, sőt, Starobinski szerint az összes utólagos felelevenítés aktusát is, ami végtelenül megnöveli az élmény gazdagságát. Meglátása szerint – ahogyan ezt már idéztük máshol – éppen az utólagos felelevenítések értékelhetők úgy, mint írás az írásról. Azaz az első séta a második emlékéből születik meg. A felelevenítésnek ezt a technikáját sűrítésnek, rövidítésnek gondoljuk el, a *Séták*ban betöltött mise en abyme funkcióján túl.

Az erdő az enciklopédikus tudásanyag alternatívája. Azért megy oda a kutató, hogy szemtől szembe kerüljön az élet alapvető *tényeivel*, mert sarokba akarja szorítani az életet, ízekre szedni és kivizsgálni.²⁴⁰ Az *Enciklopédia* egy rövid szócikket közöl erről az elfoglaltságról; hiszen a botanizálás a legköztöttebb rendszertan, a legszilárdabb alapokon nyugvó tudomány, vizsgálati tárgya az empirikusan adott organikus létező, s ezért számára tét nélküli, érdektelen. A növények megfigyelése, előkészítése, *tartósítása* konzervatív és experimentális tudomány. Rousseau kitüntetett figyelme mögött a közvetlenség jelentőségének gondolata áll: a megismerés szempontjából semmi sem hasonlít a magával a dologgal való közvetlen találkozáshoz. A szemtanú tapasztalata ez, amely episztemikusan magasabb rendű az indirekt tudás bármely fajtájánál. De hogyan vezeti be Rousseau ezt a tudományt?

Botanikai töredékei először is hivatásként említik e tevékenységet. A botanikus az a személy, aki a sétálásszakmában vállal hivatalt. Munkaköri leírása, hogy semmire sem való. Eredményeket nem hoz, nem lévén alkalmazott diszciplína. Illetve valamire mégis jó; olyan emberek elfoglaltságát biztosítja, akik elkötelezettek a semmittevésben. Mi áll egy ilyen eseménytelen élet háttérében? Ehhez meg kell vizsgálni a rokon szakmákkal való kapcsolatát. A botanikus az élő növényi szöveteket vizsgálja, s mint *botanophile*²⁴¹ öröm számára a munka. A fűvész pragmatikus szempontok szerint értékeli saját munkáját. Mindenekelőtt gyógyítani szeretne, s más efféle elfoglaltságokkal bibelődik. A nomenklatúra a növények osztályozásával és csoportosításával van elfoglalva. Rousseau számára a botanizálás egyrészt azért válhat kitüntetett tevékenységgé, mert empirikus tényeket vizsgál, a legtisztább pótcselekvés (mentes minden emberi érdektől és tekintélytől), és a

²⁴⁰ Thoreau, Henry: *Walden. A polgári engedtlenség iránti kötelességről*. Ford. Szöllősy Klára, Budapest, Fekete Sas, 2008. 73.

²⁴¹ Rousseau: *I. m.* 1179.

legegyszerűbb korrespondencia határozza meg. Minden vizsgált elem megfeleltethető, osztályozható. Másrészt azonban e tevékenységben éppen a korrespondenciaelv válik átlátszóvá, plasztikussá: a botanikus valódi felfedezése, hogy a látott dolog egyediségével tüntet. A botanikus tevékenysége ugyanis nem redukálható pusztán a nomenklatúrára.²⁴² Ő *látni* tanul és nem osztályozni, kérdése arra vonatkozik, hogy hogyan lehet közvetíteni ezt az egyediséget. Szüntelenül szembesül vele, hogy a névadás már maga is idézet, utalások összecsengése. Vajon miért hívjuk a *Myosotis scorpiodes*-t *nefejejsnek*? A növény alakjának vagy tulajdonságának miféle képpé való fordítása hozza játékba a *felejtés* gondolatát?

A növények analógiájára a szavak ruházzák fel értelemmel a gondolkodást. A növények leírásában a legtisztábban és a moralitás minden területéről kivonulva jelenik meg a nyelv performatív ereje. A növények elnevezése (a botanika nyelve) kristálytisztá formában őrzi meg a képi gondolkodás üledékét. Ezek a leírások fejezik ki „a figuratív nyelvi kifejezés burjánzó és felforgató hatalmát annak teljességében”.²⁴³ A növények megnevezése esetében nem tehetjük azonossá a különbözőt, a gondolkodás nem tekinthet el a dolgokat elkülönítő tulajdonságoktól. És éppen ebben az empirikus, természeti jelben válik világossá, hogy nincsen önmagában vett tiszta jelentés, minden utalás mögött utalások egész hálózata áll. Ha a botanizálás tevékenységét intranzitív írásként gondoljuk el, akkor a botanikai naplót, azaz ennek tárgyát egy olyan személytelen szövegnek, mely idézetek szövedékét jeleníti meg. Talán azt is mondhatnánk, hogy az empirikus jelek, a természettudomány legszigorúbb közegében vizsgálva, testi adottságaikon túl – Derridával szólva – maguk is szövegek. Ha még közelebből vizsgáljuk *A botanikai töredékek* feljegyzéseit, akkor utalások formájában különböző stilisztikai megfontolásokra bukkanunk. Nem csupán arról van szó, hogy egyetlen növényt hányféleképpen írhatunk le, hanem hogy képzeiteinket miként alakítják ezek a leírások. Valamint hogyan lehet a képződményekben különbséget tenni analógiák, melléknevek, jelzők között. Rousseau a botanizálás aktusában analógiát állít utalás

²⁴² Rousseau: *Lettres sur la botanique*. In: O.C., IV. Párizs, Pléiade, Gallimard, 1969. 1152. [„Il ne s'agit pas encore de la nomenclature qui n'est qu'un [kiemelés: MP] savoir herboriste. J'ai toujours cru qu'on pouvait être un très grand botaniste sans connoître une seule plante par son nom, et sans vouloir faire de votre fille un très grand botaniste, je crois qu'il lui sera toujours utile d'apprendre à bien voir (kiemelés, M. P.) ce qu'elle voit.”] A nomenklatúra a gyógyfűves-tudománnyal egyenrangú. Márpedig Rousseau szerint akkor is lehet valaki kiváló botanikus, ha egyetlen növényt sem a nevééről ismer.

²⁴³ De Man, Paul: *A metafora ismeretelmélete*. In: *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor, Budapest, Osiris, 2000. 28.

formájában a nyelv működésével. Az utalásos mechanizmus nyelvével kapcsolatban foglalkozik például a színekdoché jelenségével; azaz a genus és a species nevének felcserélésével, valamint hogy hogyan működik a leírásban a tapadás, a jelentésátvitel, szimbólumalkotás. Ez egyfajta *raccourci*, sűrítés és rövidítés: utalás az utalásra.

Természetesen nem gondoljuk azt, hogy Rousseau botanikai naplója szemantikai tanulmányként volna értékelhető. Csakhogy számunkra fontos és jelentős ez a tárgy, és ha van az írásnak újkori platformja, akkor azt úgy gondolnánk el, mint anyag és emlékezet (így elgondolt) viszonyát.²⁴⁴ Az így fölfogott tárgyban egy személytelen szövegfogalmat vélünk megjeleníteni, melyben azonban egy egész örökség hagyatéka áll. Az így tárggyá váló szövegben nem kérhető számon a szerző identitásának követelménye. A támpontként szolgáló jelekből és jelekhez mindig bejárhatunk újabb meneteket, Rousseau ezt mondja, és így is jár el a *Séták*ban, de a szöveg legvégső etimon-rétege kérdéses, és mint ilyen, többé nem állhat elő valamiféle szövegmögötti autoritásként. A szöveg (préselt, tartósított, konzervált dokumentációja a természetes jeleknek) egy hely, melynek egyszerűen egy másik helyre van szüksége, és ez az adott vagy megvont tér az írás: „Ne feledje, a préseléshez használt papírlapokat többször is föl lehet használni, ha előzőleg gondosan levegőztetjük és kiszárítjuk őket. A herbáriumnak a ház legszárazabb levegőjű szobájában van a helye, inkább az emeleten, mint a földszinten, ha lehet.”²⁴⁵

Miután megvizsgáltuk az írás új helyszínét és archívumát, voltaképpen rendelkezésünkre áll az összes fogalom ahhoz, hogy az írás eseményét elhelyezzük a *Séták*ban, és megismerjük e helyszín valódi topográfiáját.

²⁴⁴ Különös egybeesés, hogy a *Grammatológia* szerzője egy későbbi, a *Séták* Rousseau-jával, de Man-nal, Ágostonnal foglalkozó szövegének az *Anyag és emlékezet* belső címet adja. Ld. Derrida, Jacques: „Matière et mémoire”. *Le ruban de machine à écrire*. Papier Machine. Párizs, Galilée, 2001. 33-146.

²⁴⁵ Rousseau: *I. m.* 1195.

Rousseau költői emlékműve

– a St. Pierre sziget

Emlékmű

„Valamennyi hely közül, ahol laktam (pedig elbűvölőek is akadtak köztük), egyik sem tett oly igazán boldoggá és nem hagyott bennem oly édes emléket, mint a Saint-Pierre sziget a Bienne tó közepén. [...] A csaknem kör alakú szép medence közepén két kis sziget van, az egyik lakott és művelt, a másik kisebb, lakatlan ugar, s végül el fog pusztulni, mert szüntelenül hordják róla a földet, hogy pótolják a kárt, amit a hullámok és viharok a nagy szigeten okoztak.”²⁴⁶

A Saint Pierre sziget neve eredetileg *L'isle de la Motte*; röögöt, göröngyöt jelent. Az *Ötödik sétában* találjuk ennek a szigetnek a leírását. A felaprózódás – törmelékesség – eme természeti metaforája lesz az ideális hely önmegírásra [se circonscrire] egy olyan ember számára, aki szeret önmaga meghatározásával, behatárolásával foglalatoskodni.²⁴⁷ Az *Első séta* végén jegyzi fel Rousseau, hogy most már szükségtelen olvasói felé ártatlanságát bizonygatnia. „Ez a mostani írásom már nem okoz ilyen bizonytalanságot, tudom, hogy fölösleges volna [...], nem érdekel, milyen sorsra jutnak igaz műveim vagy ártatlanságom *bizonyítékai* (*monumens*).” (AMS, 12.) Az 1712-es *Trévoux-szótár* alapján a *monumens* emlékművet jelent, vagyis valamit, ami az emlékek megőrzését szolgálja, elmúlt eseményekről tanúskodik. A „bizonyíték” kifejezésben a magyar fordító a tanúskodás értelemvonatkozása mellett dönt egy térbeli metafora ellenében. Rousseau néhány sorral később azonban maga is értelmezi tanúskodáshoz való viszonyát. Ha írásait (vagyis „ártatlanságának bizonyítékát”) elvonnék, akkor sem vehetnék el az „örömet”, hogy megírta, sem „tartalma emlékét”, sem a „magányos elmélkedéseket”, amelyekből született, s amelyeknek forrása csak lelkével együtt „száradhat ki”. Az írás öröme nélküli, félreállítja, lefokozza a tanúskodás szempontját, az író

²⁴⁶ Rousseau: *A magányos sétáló álmodozásai*. 102.

²⁴⁷ „Tudomásom szerint egyetlen utazó sem említi. Pedig nagyon kellemes hely, és fekvésénél fogva éppen az olyan embernek való, aki szereti körülhatárolni magát...” *I. m.* 101.

más módon kíván önnön képzeletének emléket állítani. Ha testem tétlen is, lelkem cselekszik, mondja Rousseau, (AMS, 17.) s éppen ez a cselekvés az, ami a *Sétákban* álmodozásként (*rêverie*) jelenik meg, s amelyet a montaigne-i hagyomány rousseau-i interpretációjaként, az írás analógiájaként gondolunk el. Maga a *rêverie* értelmében felfogott *írás* az, ami megnyitja az álmodozások terét, azt a teret, amelybe költői ars poétikáját helyezi el.

Napi séták

Mi volna a rousseau-i írásrendszer egészére vonatkozó filozófiai üzenete a sétálás²⁴⁸ poétikai funkciójának? Rousseau a *Sétákhoz* készített jegyzeteiben írja: „Egész életem talán nem volt más, mint egy hosszú álmodozás, melyet napi sétáim tagoltak fejezetekre.”²⁴⁹

A *sétálás* az írásfolyamat működését, irányultságát jelenti. Az így felfogott írásfolyamat nem uralható tisztán a narrátor szándéka szerint, nem szabható meg előre *thélosza*, hiszen ez mozgásban van, mindig keletkezik, nem eleve adott. A *rêverie* – később látni fogjuk: létezésre irányuló vágy – gondolkodásforma (melynek különböző súlypontjai a lélek kimozdítottságában és egy nyelvkritikában adhatók meg), és az intranzitív írásban bomlik ki. Nem az ige tárgyatlansága itt a döntő, hanem az a mód, ahogyan az ige alanya a folyamat részesévé válik. Cselekvő írás, amely a szubjektum tekintetében a tárgy irányában való folytonos kimozdítottságot jelenti, és ebben a bizonytalan tapogatózásban való maradéktalan feloldódást. És ha ez a tárgy oly gyakran a visszaemlékezés aktusát jelenti, vagyis az önmagára vonatkozó elképzeléseit az önéletírás leple alatt, akkor sem narcisztikus dimenziók – a saját kísértetével való hadakozás – mozgatják ezt az önelgondolást, hanem az a felismerés, hogy az írásban keletkező egzisztencia valós és cselekvő, s így nem lokalizálható, és főleg nem rögzíthető.

²⁴⁸ Rousseau: *Portrém*. 1128.

²⁴⁹ Rousseau: *Ébauches des Réveries*. 1165.

Lokális emlékek

A lokális emlékezet problémáját Rousseau számos helyen tematizálja: a *Portrém* töredékeiben, az *Egyéb töredékek* című írásában és a *Sétákban*. „Botanikai kirándulásaim, az érdeklődésemet felkeltő tárgyak környezetének hatása, a gondolatok, amelyeket sugallt, az ott történt események; mindez olyan benyomásokat hagyott bennem, amelyek megújulnak, valahányszor előveszem az illető helyeken gyűjtött növényeket” (AMS, 165.) A *signe mémoratif* gyűjtőfogalom alá vonható tárgyi emlékek: emlékeztető jelek, botanizálás közben lepréselt, összegyűjtött nyomok, lenyomatok. A herbárium az a hely, ahonnan az emléknymok visszahívhatók: „elég kinyitnom a herbáriumomat, s máris odaköpi. Az ott gyűjtött növények töredéke is elegendő, hogy felidézze a csodálatos látványt.” (AMS, 165.) A világ olvashatóságának lehetősége, a természet könyvébe való bepillantás²⁵⁰ a töredékben maradt nyomok archiválásához kötött. A lokális emlékezet rousseau-i fogalma azért jelentős, mert a reflexív tudásformák elé helyezi a nem reflexív felelevenítést. Nem a tudatos vagy a tudattalanban tárolt emlékek elkülönítésének szempontjából van ennek jelentősége. A rousseau-i írásrendszer egészében kiemelt helyet kap az írásfolyam elvi uralhatatlanságának kérdése. Rousseau felismerése a tárgytól kapott emlékezet kapcsán abban áll, hogy saját létezése tőle független regiszterekben köt meg, és ezeket nem áll módjában ellenőrizni, irányítani. A kötöttnek gondolt regiszterek elmozdulása, egymásra torlódása az élet mozgásának láncolata (sorozata). A megfigyelő – aki nem moralista²⁵¹ – ezekben az elmozdulásokban szembeül önnön rögzíthetetlenségének kritériumaival és azzal is, hogy saját léte önmaga számára éppen így tele van törésalakzatokkal, egymásra torlódott rétegekkel. Az önelgondolás és az önrekonstrukció így némileg kicsúszik az uralható, ellenőrizhető tudásregiszterből. Az írás az, ami szembesít ezzel a változással úgy, hogy képes megőrizni az uralkodó nyomvonalakat és az ezekről való letéréseket.

²⁵⁰ „Mintha a természet azért tárta volna szemünk elé egész nagyszerűségét, hogy vizsgálódásunkba ajánlja szövegét.” (...) „Ezért hát minden könyvet becuktam. Egyetlenegy van nyitva minden szem előtt, a természet könyve. Ebből a hatalmas és magasztos könyvből tanultam meg szolgálni és imádni szerzőjét. E, 255.

²⁵¹ *Portrém*. 1128. „Megfigyelő vagyok, nem moralista. Botanikus, aki leírja a növényt.”

Flora Petrinsularis

A visszaemlékezés láncolatát az emlékeztető jelek generálják. A felelevenítés aktusa a nyomok, emlékek megőrzésének, archiválásának helyéhez kötött. „Olyan az a herbárium, mintha botanikai sétáim naplója volna: visszavisz, újra elbűvöl, s mint egy optikai készülék, ismét elébem vetíti a régi képeket.” (AMS, 165.) A képzettársítások láncolata fűzi a botanikához, mondja később: „Azt gyűjti össze, s idézi fel képzeletemben, ami a legjobban lenyűgözi: emlékezetem rajta keresztül éli át újra meg újra a réteket.” (AMS, 121.) Az emlékeztető jelek (emléktörödékek) mellékgondolatok, mondja Starobinski,²⁵² melyek együttes mozgatásából feleleveníthető az egész láncolat. S a séta ebből a szempontból is fontos szervezőeleme a rousseau-i dramaturgiának. Egyszerre van benne a kitérőkben való időzés és a működés *toposza* (menete, oimé-ja a *megyek* igéből) anélkül, hogy e mozgás célját előre meg kellene határozni. Barthes Diderot példáján mutatja be, hogy a 18. század esztétikájában minden dramaturgia szervező eleme a *láncolat*. Amikor a látás korlátok közé szorul, képzeletünkre hagyatkozunk. A visszaidézés, felelevenítés, egy belső film („l’effet d’une optique” azaz „optikai készülék”) segítségével a képet visszahelyezzük egy nem létező környezetbe, és így hozunk létre emlékműveket – „les monumens” – melyek tanúskodnak az elmúlt eseményekről, s éppen hogy ezek *helyett* állnak. Rousseau azt mondja, „(t)isztán emlékezetből írok, semmiféle tárgy (*monumens*) vagy jel (*matériaux*) nem támogatja emlékezésemet. Vannak életemnek eseményei, amelyek oly frissek, [...] de vannak hiányok (*lacunes*) és ürök (*vides*), amelyeket csak olyan zavaros elbeszélésekkel tölthetek ki, amilyen zavaros emlékképeim maradtak róluk.” (V, 132.) A hiányos emlékképek helyén szupplementumok létesülnek, mint bemélyedések, emléknymok, melyekben a fikció a valóság lenyomataként áll elő (rakódik le). „Minthogy a dolgok általában kevésbé hatnak rám, mint az emlékük, és mivel képekben gondolkodom, a legkorábban belém *vésődött* (*gravés*) emlékek a legtartósabbak, a későbbiek pedig összevegyülnek ezekkel...” (V, 174.)

²⁵² Starobinski, Jean: *L'esthétique du XVIIIe siècle. Diderot dans l'espace des Peintres*. Párizs, RMN, 1991.

Az ismétlés kérdésével összefügg a felelevenítés aktusa, melyet Starobinski vizsgál.²⁵³ „Fel akartam idézni sok-sok édes álmodozásomat, de ahelyett, hogy leírtam volna őket, ismét álmodozni kezdtem. Olyan állapot ez, amelyet az emléke visszahoz, és tudatunkban sem maradhat meg sokáig, ha már egyáltalán nem érezzük.” (AMS, 25.) A felelevenítés és az írás örömének összefüggéséről Rousseau számos helyen beszámol.²⁵⁴ Az írás minden értelemben örömtől testesít meg, mondja Derrida.²⁵⁵ Úgy tűnik, mintha Rousseau azért élt volna meg dolgokat, hogy emlékképekké alakítsa őket, s így egy későbbi átélés részére hozzáférhetővé tegye ezeket. Ez az a teljesen újszerű vállalkozás, amelyet a *Vallomások* előszavában jelent be. A megkettőződés spiráljában keletkezik az, amit Rousseau maga is „pótléknak” nevez. A pótlék a kompenzáció lehetősége, ami a hiányt hivatott betölteni, kárpótlás a rosszban, mondja Starobinski.²⁵⁶ Derrida prezencia-elmélete Rousseau *Vallomásainak* olvasatában születik meg. Ahol jelek láncolatáról beszél, ahol a „veszélyes pótlék” egyúttal azt is jelenti, hogy az elbeszélő élete sem több, mint ilyen pótlékok sorozata, amelyek egymás fölé–mellé rendeződnek, és hogy a valódi nyom maga is ilyen kiegészítésre, pótléokra szorul. Valódi egzisztencia nem is keletkezhet máshol, mint az írásban, mivel az írás az, ami a jelek tartósságát megteremti.²⁵⁷

L’instant pregnant

„De ha van olyan állapot, amelyben a lélek eléggé biztos nyugvóhelyet találhat, hogy teljesen megpihenjen és egész valóját összefogja, mert nem kell felidéznie a múltat, sem belegázolnia a jövőbe; melyben az idő nem létezik számára, s a jelen örökké tart, bár tartama nem észlelhető és nincs benne semmi szakaszosság, sem pedig hiányérzet vagy öröm, élvezet vagy fájdalom, vágy vagy félelem, csak a pusztá létezés érzete, s ez teljesen be tudja tölteni

²⁵³ Starobinski, Jean: *Réverie et transmutation*. In: *Jean-Jacques Rousseau*. 417.

²⁵⁴ *Portrém*. 1128.

²⁵⁵ Derrida: *De la grammatologie*. 440.

²⁵⁶ Vö. Starobinski, Jean: *Le remède dans le mal*. Párizs, Gallimard, 1989.

²⁵⁷ Derrida: *I. m.* 440.

(...). Ezt az állapotot éltem át gyakran a Saint-Pierre szigeten, magányos álmodozásaim közben, akár a csónak fenekén hevertem, akár a háborgó tó partján ülttem, akár másutt, egy szép patak vagy csermely partján, hallgatva a kavicsokon mormoló vizet. Mi nyújt örömet az ilyen állapotban? Semmi külső dolog, csak a magunk lénye és létezése; amíg ez az állapot tart, nem szorulunk semmi másra, akárcsak Isten.” (AMS, 82.)

Az a nagyszerű állandóság, amelyet az *Örök séta* megidéz, egy tisztán belső időtudathoz kötött. Egy olyan kitüntetett nézőpontot feltételez, ahonnan megnyúlhat a magára tekintés horizontja. Ez az exponáltság, kitüntetett pillanat, amelyben az én egysége teret kap, és a fragmentáltságot, megszakított tudatállapotokat, a benyomások sokféleségét felváltja egy belső tudatfolyam érzete, amelyben az abszolút jelenlét önprezenciaként²⁵⁸ jelenik meg. Termékeny pillanatnak Lessing azt nevezi, amelyik a „képzelőerőnek szabad csapongást biztosít”,²⁵⁹ s éppen az indulatmentességet tartja szükségesnek ehhez. Hiszen az indulatok vagy a felfokozottság stádiumai éppen hogy megkötik a lelket és a képzelet szárnyalását. A világra való megnyílásban – hangoltságban – az én felveszi magába a világ tárgyait, és egybeolvasztja saját fikciójával. A karteziánus affektus-elméletben szellemiként meghatározott lélek teremtő erejét nyeri el itt. És vajon nem a „termékeny pillanatban” képződhet meg egy ilyen tisztán belső időtudathoz kötött tapasztalat? Ez a tapasztalat a szinesztézia-érzetben keletkezik, s az én fikciójához, kioldódásához vezet. Egyetlen filozófus sem jutott közelebb a létezés tiszta érzéséhez, mint Rousseau, állítja Jean Wahl.²⁶⁰ Vajon a „létezés érzésének” rousseau-i tapasztalata nem tisztán egy költői látomás *toposza*? Hiszen a fikcióban való feloldódás az *írásfolyamat* maga. A költői intuíció vajon nem egy termékeny pillanat ajándéka? A múlt, jelen, jövő egybefogása, egyetlen időtapasztalatba léptetése a fikció által közvetített. „Ami a képet illeti, ez egy tökéletes pillanatra épül, amely szükségképpen teljes, mesterséges. Olyan, mint egy hieroglifa, amelyben a tekintet egyszerre látja a jelent, múltat, jövőt. Ez az absztrakt és lényegi pillanat, amelyet Lessing majd »termékeny pillanatnak«

²⁵⁸ Derrida: *Grammatológia*. Ford. Molnár Miklós, Szombathely, Életünk. Magyar Műhely, 1991. 38.

²⁵⁹ Lessing, Gotthold Ephraim: *Laokoön*. Ford. Vajda György Mihály, Budapest, Gondolat, 1982. 205.

²⁶⁰ Wahl, Jean: *Tableau de la Philosophie française*. Párizs, Gallimard, 1946. 94-95.

nevez” – mondja Barthes.²⁶¹ Rousseau-nál ez a termékeny pillanat a szinesztézia-érzetben bomlik ki. Eredete a spontaneitás és a páratlan megtapasztalás, a tiszta önérzékelés képessége; a létezés tiszta és esszenciális állapota az énben. A saját szubjektum létre vonatkozó öntudat létrejöttének pillanata, hiszen csakis egy – az eltávolodás perspektívája adta – nézőpontból észlelheti önmagát, miközben általános alanyként tartozéka, illesztéke a világnak. A rousseau-i egzisztencia-fogalom ezen meghatározása szerint a lélek alapvetően érzékiségbe, *érzéki benyomásokba* komponált.

Syn-aesthesis

A különböző benyomások egyetlen érzetben szintetizálódnak. Az érzékelésben a vizuális és hangzó benyomások összekapcsolódnak, az én felveszi magába a világ tárgyait, s így a fikcióban kivetül, megszületik valamiféle provizórikus nyugalom, megnyugvás. A pillanatok töredékességét felváltja egy tartamosság (durée) belső bizonyossága. A szinesztézia-érzékelés alapvető, mondja Merleau-Ponty,²⁶² és ha nem tudunk így érzékelni, akkor ez azért van, mert a tudomány kiszorítja a tapasztalatot, és elfelejtünk látni, hallani és általában érezni is. Rousseau költői látomásának pontos leírását az *Ötödik sétában* találjuk meg. Sziget-leírásában azt sugallja, hogy a valóság-szubsztancia állandóan a változás, erjedés, épülés, lebomlás állapotában van. Minden a saját határain túlra terpeszkedik, csak hogy mielőbb elhagyja azt. A valóság a látszat kedvéért, játékból ölt formát. A szubsztancia élete megszámlálhatatlan maszk felhasználásából áll, s a formák vándorlása maga az élet. A magány az a dimenzió, amelynek hatására a valóság megerjed, és alakok, színek üledéke csapódik ki belőle.

²⁶¹ Barthes, Roland: *Diderot, Brévin*. In: *L'Obvie et l'obtus*. Párizs, Seuil, 1982. 87-89.

²⁶² Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. 265.

Fluidum

Nem ezt fejezi ki a fluidum jelensége, avagy a víz intenzív jelenléte Rousseau szeánszában? A víz jelenlétének fontosságára Rousseau számos helyen utal.²⁶³ Gaston Bachelard az *Eau et les Rêves* szövegeiben nem foglalkozik azzal a vízfelülettel, amely Rousseau álmodzásait inspirálta. Ez a víz teljességgel mozdulatlan, nem vad vízfolyás. Olyan, ami befogad és elringat. Thalasszális regresszióként írja le a pszichológia az ilyen víz utáni vágyakozást, és Rousseau számos helyen szólítja meg az anyatermészetet.²⁶⁴ A thalasszális regresszió nemcsak a kiszáradástól való félelem, hanem az élet keletkezése előtti nyugalom vágya, „azaz az anorganikus lét halálos nyugalma.”²⁶⁵ S itt ismét visszautalnék arra a megállapításunkra, hogy az írás-álmodozás (*rêverie*) a létezés iránti vágyat fejezi ki. „Ha írásaimat elveszik is még életemben, nem vehetik el sem az örömet, hogy megírtam, sem tartalma emlékéit, sem a magányos elmélkedéseimet, amelyekből született, s amelyeknek a *forrása* csak a *lelkemmel együtt* száradhat ki.” (AMS, 19.) Rousseau az írás kapcsán számos helyen „kiszáradástól való félelemre” hivatkozik, valamint hogy a képzelőereje *fagyni* kezd, fantáziája meggyengül.²⁶⁶ „A víz apálya és dagálya, egyhangú, de időnként emelkedő mormolása lankadatlanul ostromolta fületem és szememet, pótolva a belső indulatokat, amelyeket az álmodozás kioltott bennem, s lehetővé tette, hogy örömmel érezzem a létezést, a gondolkodás fáradtsága nélkül. Időnként valami gyöngye és röpke gondolat merült föl bennem a világi dolgok mulandóságáról, (...) ezeket a könnyű benyomásokat azonban csakhamar elmosta az a folyamatos és egyenletes ritmus, amelyben ringatóztam.” (AMS, 110.) „A csónak fenekén hevertem, míg kedvére sodort a víz”, mondja Rousseau.

²⁶³ „Mindig szenvedélyesen szerettem a vizet, látása gyönyörűséges ábrándokba ringat, rendszerint határozott tárgy nélkül.” V, 625.

²⁶⁴ „Ó természet! ó anyám! Íme egyedül te vigyázol rám, nincs a közelben ravasz és galád ember, aki közénk ékelődne.” V, 627.

²⁶⁵ Bacsó Béla: *Ferenci és Kafka*. In: *Thalassa* 1999, 2-3. Az anorganikus léthez való viszonyáról lásd még: Rousseau: *Egyéb töredékek*. „Az élő dolgoknál jobban kedveltem az élettelen dolgok világát.”

²⁶⁶ Rousseau: *Ébauches des Rêveries*. 1165. „Azt hiszem, álmodozásaim napról-napra egyre hidegebbek lesznek; könyvemnek ott kell befejeződnie, ahol életem a végéhez ér.”

A létezésre irányuló vágy

Azt látjuk tehát, hogy az önmagával való beérés állapotában – amely egyben önérzékeléshez, auto-affection-hoz,²⁶⁷ ön-erotizmushoz (Havelock Ellis kifejezése) kötött – keletkezik a legteljesebb *rêverie*. Ebben az állapotban nem szorul másra, s valóban, nem éppen ez az önmagával való beérés az, amit „veszélyes pótlékként”²⁶⁸ határozott meg a *Vallomások* III. könyvében? A nyelvre vonatkozó és esztétikai tárgyú gondolataiban a szuplementum fogalmát kritikai eszközként használja.²⁶⁹ Ebben az értelemben a reprezentáció összes formája pótlék, és maga a művészet is az. „A szuplementum-elmélet vakfolt Rousseau szövegében, a nem (meg)látott az, ami megnyitja és behatárolja a láthatóságot.”²⁷⁰ Vagyis az olvasat nem a nyilvánvaló szabályszerűségek feltérképezése, hanem a konstitutív láthatatlanság előtérbe helyezése.²⁷¹ Rousseau költői látomásában valóban radikálisan interpretálja a montaigne-i „könyvem alkotott engem” gondolatot, amikor áthelyezi ennek súlypontját. Az írás téje már nem az önteremtésben van, hanem éppen hogy ennek az ének a fikció által történő elbizonytalanításában. Egy ilyen önmagára kérdezés (önmegszólitás) mindig árnyékszónában mozog, vagyis csak a költészet közegeiben lehetséges, s a költészet éppen hogy ilyen árnyékszónák létesítésében érdekelt. Rousseau önéletírásként tematikus portrékat készített, s minden portré az árnyékvetés gesztusával játszik. Azt látjuk tehát, hogy a *Sétákban* a létezésre irányuló vágy az írásfolyamatban való részvétellel írható le. Ebben az írásfolyamban a szubjektum önmagát folyton keletkezőként s így cselekvőként gondolja el. Az írás, amelyet Rousseau szuplementumként definiál, ön-erotikus működéshez kötött, s ez az öröme is jelentős írásrendszerében. Benne van egyrészt a pascali kultúrakritika meghaladása, amely az első *Értekezés* tárgya, azaz hogy nincsen már semmi, ami közvetlenül a szükségletekből fakadna, s nincsen semmi tehát, ami ne vinné tévútra a vágyat. Valamint hogy az intellektuális vagy szellemi öröмок egyszersmind

²⁶⁷ Henry, Michel: *La barbarie*. Párizs, PUF, 2001. 47.

²⁶⁸ „Hamarosan megnyugodtam, s megtanultam azt a veszedelmes pótlást, amely becsapja a természetet, s a magamfajta fiatalembereket sok kellemetlenségtől megóvjá ugyan, de egészségük, erejük, olykor életük árán.” V, 112.

²⁶⁹ „Les langues sont faites pour être parlées, l'écriture ne sert que de supplément à la parole [...]” *Fragment sur la prononciation*. O.C., II. 1249.

²⁷⁰ Derrida: *I. m.* 234.

²⁷¹ Berkman: *Ez a különös egység*. 61-65.

érzéki örömök. Ahogyan Condillac mondja: „Ezek az érzések nem különböznek annyira, amennyire mi képzeljük. Igazában valamennyi érzés intellektuális vagy szellemi, mert voltaképpen csak a lélek érez. Vagy ha úgy vesszük, bizonyos értelemben mindahány érzéki vagy testi is, mert egyetlen alkalmi okuk a test.”²⁷²

A delírium és a szenvedély pillanatai mindig fölémagasodnak az élet egyenletes sodrásának. „Minden szüntelen mozgásban van ezen a földön. Semminek sincs állandó és végleges formája, s a külső dolgokhoz kapcsolódó érzelmeink velük együtt szükségszerűen elmúlnak és megváltoznak. Hol előttünk járnak, hol mögöttünk maradnak [*toujours en avant ou en arrière de nous*], s a múltat idézik, amely már nincsen, vagy a jövőbe néznek, amely gyakran nem lesz.” (AMS, 112.) Oly ritkák és illékonyak, hogy a boldogságot nem gondolhatjuk el ilyen esetleges pillanatok összességeként. Mivel ezeknek nincsen tartamuk, mindig azt érezzük, hogy ezek előttünk vagy utánunk, de legalábbis rajtunk kívül állnak. Pedig a boldogság tartós állapot, mondja Rousseau a *Kilencedik sétában*, amelyet, úgy látszik, nem az ember számára készítettek ezen a világon. Itt minden szüntelen átalakulásban van, s így semmi sem ölthet állandó formát. (AMS, 191.) S ugyanezt tematizálja az *Egyéb töredékekben*: „A boldogság fogalma nagyon összetett; olyan tartós állapot, amelyre ismereteink mértéke szerint vágyunk. Nem független az értelmünktől, és nem az aktuális érzéseinkből születő szenvedély. Kifejlődése az értelem segítségével történik, de az elv mindig megelőzi ezt. Ez az elv, ahogyan mondtam, a létezésre irányuló vágy.”²⁷³ Rousseau azonban kétféle időtudatot különböztet meg; szembehelyezi egymással az öröm és fájdalom rövid felvillanásait és a lét kontinuitását.²⁷⁴ A belső időtudat ilyen kitüntetett megkülönböztetése köszön vissza majd Bergsonnál, a *durée* fogalmában. Ezek szerint ez a *tartós* (tartalmas) állapot a költői intuícióban keletkezik, s valójában a létezésre irányuló vágygal függ össze. „Minél inkább nyugalmi állapotban van a test, annál inkább képes arra, hogy a lélek tulajdonsága

²⁷² Condillac, Étienne Bonnot: *Értekezés az érzetekről*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Magyar Helikon, 1976. 31.

²⁷³ *Egyéb töredékek*. 1324.

²⁷⁴ Rousseau kétféle időfelfogáshoz lásd Georges Poulet időanalízisét. *Études sur le temps humain*. Párizs, Plon, 1950. 174-175.

kifejezésre jusson benne; és a lélek bemutatására (a művészet spirituális lényege) a nyugodt pillanat alkalmas, mivel a nyugalmi állapottól a szenvedélyek irányában való kimozdulás a lélek kimozdítottságával jár. A lélek a 18. század esztétikája szerint nyugalmi állapotában reprezentálható: „nyugalmi állapot, egységben lét”, amikor a lélek „nagy és nemes.”²⁷⁵ A teljes mozdulatlanság és a paroxizmus közötti áthidalás a pillanat egységében, a költői fikcióban születik meg. Sziget-leírásában Rousseau a lélekről rajzolta meg portréját. A víz nyugalmi állapota, egyenletes és szüntelen áramlása egyúttal egy felmorzsolódó sziget története. Vizsgálódásunk arra vonatkozott tehát, hogy miféle vízió jelent meg Rousseau-nak ebben a természeti képben, s miféle poétikus önelgondolás az, amely önnön létére vonatkozó vágyát éppen hogy egy eltűnésben lévő sziget látomásaként jelenti be.

²⁷⁵ Becq idézi Winckelmann-t. Becq, Annie: *Vers la raison poétique*. In: *Genèse de l'esthétique française moderne* II. Párizs, Albin Michel, 1994. 564.

Függelék²⁷⁶

Jean-Jacques Rousseau

Töredékes írások

Az ékesszólásról²⁷⁷

Miért keveredik időnként megvesztegetés az ékesszólás művészetébe, kérdezitek, s hogyan van az, hogy a gondolkodókat rossz ízlés fertőzi meg? Miért kedveltük olykor például a bátor és merész alakzatokat, máskor meg a nyers és kétértelmű beszédet, amely többet sejtet, mint amennyit mond? Valóban léteztek olyan korok, amikor semmiféle szégyenérzet nem kísérte az igazságtalan cselekedeteket?

Az ember beszéde olyan lett, amilyen az élete. A szónok előadásmódja éppúgy átjárja beszédét, mint korának erkölcséhez való viszonya.

Amikor egy állapot tartalma élvezetté válik, és kimerül ebben, előre látható, hogy a lágy és elnőiesedett ízlés az ékesszólást is utoléri, a szellem nem lehet máshogyan hangolva, mint a szív.

Amint az értelem megszokja, hogy alantasnak és hitványnak gondolja az elfogadott szokásokat, sőt megvetést tanúsítson irántuk, ismét örömet leli majd a beszédben.

Kisebb bűn az, ha a beszédben gyerekes vagy rossz [közönséges vagy helytelenül alkalmazott],²⁷⁸

²⁷⁶ A fordítást ellenőrizte Ádám Anikó és Vári Erzsébet.

²⁷⁷ In: *Mélanges de littérature et de morale*. Œuvres Complètes II. Párizs, Pléaide, 1961. Marcel Raymond és Bernard Gagnebin jegyzeteivel. 1241-1242.

szerénységet nélkülöző és szabad szófordulatok akadnak, mint ha cizellált és finom stílusban szólal meg, csak hogy nem jelent semmit, és minden, ami hatással van ránk, pusztán beszédének hangja.

²⁷⁸ A szögletes zárójeleket a kritikai kiadásnak megfelelően meghagytam a szövegben. Ezek a szakaszok jelölik a kéziratban található áthúzásokat, átírásokat és kihagyásokat.

Egyéb töredékek²⁷⁹

1.

Egyáltalán nem védelmezőim és jótevőim, hanem igaz barátaim, vigasztalóim kívántak lenni. Tartózkodtam attól, hogy dicséretüket zengjem, hiszen gyöngéd szeretet fűzött hozzájuk.

...

Mareschale asszony és Uram, engedjék meg, hogy hangot adjak tiszteletemnek. Bizom benne, hogy írásaim az időt legyőzve más koroknak is megőrzik a maguk iránt érzett tiszteletem és ragaszkodásom művét.²⁸⁰

2.

Mielőtt a nyilvánosságtól visszavonulok – amire évek óta vágyom, s most végre eljött az ideje –, be akartam mutatni hiánytalan és teljes gyűjteményét azon írásoknak, amelyeket a közönség csupán részleteiben ismer. Szerettem volna összegyűjteni, rendezni és mindattól a hibától megtisztítani e szövegeket, amelyektől az összes eddigi kiadás hemzseg, és amelyektől nem egykönnyen lehet megszabadulni. Az első kiadásba kezdtem bele, ez lesz egyúttal az utolsó is; ez tartalmaz minden írást, amely

²⁷⁹ Az *Egyéb töredékek*, amellyel a *Mélanges de littérature et de morale* zárul, nagyrészt a neuchâtel-i könyvtár kéziratgyűjteményéből való. A kiadó dolgát a jegyzetek készítésekor megnehezíti, hogy nem tudja teljes bizonyossággal megjelölni azokat a töredékeket, amelyeket Rousseau a korpuszban elhelyezett. A töredékek pontos származását (a kiadás helyére és évére vonatkozóan) a szöveg végén található jegyzetek közlik.

²⁸⁰ *Műveinek* 1765-ös tervezett összkiadásához készített jegyzet. Rousseau ajánlása Luxembourg hercegének szól.

kéziratban maradt és közölhető. Akkor kezdek majd hozzá a javításokhoz, amikor a tollat leteszem.²⁸¹

3.

Szívésséget teszek az olvasónak, vagy inkább magamnak azzal, hogy nem írtam meg egykor azokat az ellágyult verseket, amelyek miatt ma szégyenkeznék. Nem csak rossz lecke volna a fiataloknak ezt olvasgatniuk, romlott szívű emberek merik fiatalkori eltévelyedéseiket érett fővel fölvonultatni.

4.

E gyűjteményt egyáltalán nem nevezem a művemnek. Az ember műve nem abban áll, amit mond, hanem abban, amit tesz; és én, sajnos, igen távol vagyok attól, hogy tetteimről írjak könyvet.

5.

Az összkiadás elé

Mint azok a gyümölcsök, amelyekbe fereg rágta magát, a szemet aranyárgával kápráztatják, az illatuk nemes, de mindez hogyan is kényeztethetné ennyire az érzékeket, ha a gyümölcs sértetlen lenne.

Olyanok, mint azok a tarkaságban tékozló földek, ahol a virágok szőnyege rossz aratást hirdet.

²⁸¹ Szintén az 1765-ös kiadáshoz tervezett jegyzet. A 3., 4. és 5. töredék is e vállalkozás kapcsán született. Ebből ugyanis Rousseau kihagyta ifjúkori verseit.

6.

Milyen lesújtó tekintettel néz a tömeg az egykor tisztelettel övezett írókra, amióta közléről látja, kik töltik be posztját. A költő elnevezés, egykor nagytiszteletű és szent dolog, napjainkban szitokszó inkább, és aki egy kicsit is szeretné megőrizni méltóságát, óvakodik attól, hogy szerzőnek vallja magát. Honnan fakad ez a megvetés és gyalázat? Igazság, ha többé felénk sem nézel, hova lesz az irodalom büszkesége? Mit is gondolhat a nép az akadémiáról, miután egyikbe-másikba betekintést nyer? Elcsodálkozik, hogy vidéken félkegyelmű csoportok akadémiái tagokká válnak, s irodalmi elismerésekkel halmoznak el feleszüket [...].

Amikor a tömeg látja azt, hogy belőle kerülnek ki az akadémia tagjai, és hogy mennyi nevetséges kutatás zajlik ezekben a hercegi jóváhagyással engedélyezett társaságokban. Hogy írástudók számos gyülekezete sem képes néhány értelmes embernél többet fölmutatni.²⁸²

7.

Hogy szükség van-e irodalmi társaságokra, ez egy olyan kérdés, amelyre nem nekem kell felelnem, és egyébként sem tudnék rá válaszolni. Az mindenesetre bizonyos, hogy még akkor sem volnának képesek az írástudók becsületét

²⁸² A 6., 7., 8. és 9. töredék az *Első Értekezés* kortárs recepciójára és az azt követő polémiákra reflektál. Az *Értekezés*ben Rousseau az Akadémiáról úgy beszél, mint „bölcshetményről”, remélve, hogy „gátat szab majd az írástudóknak, akik mind a tagjai kívánnak lenni, úgy, hogy igyekezetükben folyton örködnek egymás felett”. A *Narcisse* 1752-es előszavában Rousseau indítványozza, hogy „[g]londosan óvjuk az Akadémiát, és minden más szórakozást, ami eltántoríthatja az emberi gonosztságot. [...] [M]ár nincs szó arról, hogy az embereket jó cselekedetetre ösztönözzük, de eltéríthetjük őket attól, hogy rosszat tegyenek, azzal, hogy bányászatokkal foglalkoztatjuk őket...”

Az *Emil*ben (IV.), hogy diákját felvidítsa, „az Akadémia fecsegését” hallgatja vele, és megjegyzi, hogy „ezek az emberek mindig többet érnek egyedül, mint testületben”.

és a tudomány fejlődését szolgálni, ha sokkal kevesebb lenne belőlük.

8.

Minek annyi akadémia, ha oly kevesek becsületét szolgálja? Nem azért, hogy tekintélyes férfúkat tüntessünk ki, hanem hogy a többiekkel egy szintre süllyesszük őket; úgy alacsonyítjuk le őket, hogy gyenge tehetségeket emelünk föl melléjük. A valódi kiválóság – elfelejtve vagy a tömegbe süllyesztve – felháborodik azt látván, hogy a közönséges ember olyan jutalmat kap, amely egyedül őt illetné meg.

9.

Amint a véletlen összehoz három írástudót egy kisebb városban, rögtön akadémiát létesítenek húsz vagy harminc fővel, de mindvégig e három ember jelenti az akadémia összes kiválóságát. Időközben ezek szépen eltávoznak, az akadémia viszont szellem és tudás híján, mind a harminc emberével megmarad, nem úgy, mint az a tíz hadvezér Athénban.²⁸³

10.

Elpuhult, komolytalan, darabos, mesterkélt, erejétől és bájától megfosztott nyelv, keresett mondatok szövedéke; szellemesnek tetsző szélsőséges és szokatlan fordulatok, ez az alattomosan tréfálkozó hangnem, amelytől a

²⁸³ A szöveg után áthúzva olvasható: „Mivel foglalatoskodik eközben egy ilyen társaság? Olyan versikékkal, melyeket Cotin maga is megtagadott bizonyos nőkre való tekintettel, akiknek egyébként sosem volt lelkierőjük hozzá, hogy ezeket az érdektelen följegyzéseket lapozgassák.”

legkomolyabb téma is közönségessé, az ész pedig nevetségessé válik.²⁸⁴

11.

Micsoda ellentmondásba kerülnek szerzőink önmagukkal, amikor fennköltten kell dicsérniük azt, amit magukban szidnak; gondolkodni valahogyan, és egészen másképpen szólalni fel.

12.

Sodró erejű szaggatott stílus. Rövid mondatok. Soha egyetlen maxima.

13.

Mivel lelünk felépítésében több van az anyagi természetnél, jelentős különbség van a természet kezéből kikerülő ember szelleme és aközött, amivé megszokásból, nevelés által és az előítéleteken keresztül válhat.

14.

A hangulat olyan erős hatással van a külsőre, hogy olykor még arcvonásokat is meg tud változtatni. Az ókori görögök arcán több volt az érzelem és a szépség, mint manapság, és több ravaszságot és kevesebb nagyságot találunk a modern rómaiaknál.

15.

²⁸⁴ Ez a feljegyzés egy összegyűrt levél hátoldalán található. A levél a *J.-J. Rousseau válasza M. Philopolis részére* című szöveg piszkozata, és 1755 őszéről való.

A bosszú – mondja Platón²⁸⁵ – egyaránt ártalmas támadónak és sértettnek. Az egyiknek azért, mert rabszolgája, a másiknak azért, mert áldozata a szenvedélynek.

16.

Minden teremtettenyék között az ember a legnemesebb, dicsősége a földnek, amelyen él. Ha Isten valamely teremtményében kívánna gyönyörködni, alighanem az emberi nemet választaná. Az a csodálatos bennünk, ami a természettől való. Csak az ember képes arra, hogy önmagát eltorzítsa.²⁸⁶

17.

Gondolatok

Meg akarjátok ismerni egy rejtőzködő ember világát. Kérjetez tőle tanácsot.

18.

Egy híres szerző mondja, hogy *mindenki gyűlöli a hamisnak vélt dicséretet*. A szerző téved. Sokan szeretik a dicséretet. Nem annyira hízelgő igazságáért, hanem mert a nekik való tetszés jelét látják benne, a behódolás igyekezetét. Érdekel az bárkit is, ha hazugság szolgálja a

²⁸⁵ Úgy tűnik, Rousseau nem pontatlanul idézi Platónat, hanem saját szavaival foglalja össze a *Gorgiasz* egyik passzusát. Platón azt mondja, hogy úgy bosszulhatjuk meg legjobban az ellenséget, ha nem avatkozunk közbe, mivel így az ember az isteni gondviselésre bizza a bosszút, amely ezáltal még hatalmasabb lesz. Platón szerint jobb elszenvetni, mint elkövetni egy igazságtalanságot.

²⁸⁶ Vö. az *Emil* első soraival: „Minden jó, amidőn kilép a dolgok alkotójának kezéből, de minden elfajul az ember kezei között.”

hízélgést? Az alantas dicséret kárpótolja őket az igazságért [Tu m'aduli ma tu mi piace].²⁸⁷

19.

Az a különbség feltékenység és rivalizálás között, hogy az utóbbi felemel a többiek mellé, a feltékenység viszont másokat ránt le a magunk szintjére.

20.

Nálunk a test lépeget föl s alá, a keletieknél a képzelet. Sétálni is azért megyünk csak, hogy ellanyhult izmainkat megmozgassuk, és újabb tárgyakat keressünk magunknak. Keleten az agy pótolja a mozgást, nem a test, mozdulatlanul figyelik, ahogy a világegyetem előttük jár-
kel.

21.

A halhatatlan és érzékelhető lények oly módon léteznek, amelyről nekünk semmiféle fogalmunk sincs, így nem is tudjuk ésszel magyarázni. Hiszen a mi érzékenységünk önmagunk megőrzésének vágyára vonatkozik csupán. Egy érző [aki képes fájdalmat és örömet érezni] és halandó lény – például az ember – természetes állapota, hogy örömmel tölti el létezésének érzése. Örömmel veszi, ami megőrzésére, és fájdalommal, ami elpusztítására irányul: ebben az egyszerű és természetes állapotban kell keresni szenvedélyeink eredetét.²⁸⁸

Tévedünk, ha azt képzeljük, hogy ezek között a boldogság iránti vágy az első. A boldogság fogalma nagyon

²⁸⁷ Az eredetiben olaszul és áthúzva a szövegben.

²⁸⁸ Vö. az *Ötödik Sétában* a létezés érzésének analízise: „A visszavágyott boldogság nem röpké pillanatok összessége, hanem egyszerű és tartós állapot, amely önmagában véve csöppet sem heves, de tartamával úgy felhalmozza az igézetet, hogy végül is a legfőbb boldogsággá válik.” AMS, 111. old.

összetett;²⁸⁹ olyan tartós állapot, amelyre ismereteink mértéke szerint vágyunk. Nem független az értelmünkötől, de nem is felel meg az aktuális érzéseinkből születő szenvedélyeknek. Kifejlődése az értelem segítségével történik, de az alapelv mindig megelőzi ezt. Ez az alapelv, ahogyan mondtam, a létezésre irányuló vágy. Örömet okoz minden, ami létezésünk kiterjesztését és megszilárdítását szolgálja, és bánt, ami elpusztítását vagy korlátozását jelenti. Összes szenvedélyünk forrása ez.

A létezésnek vagy helyesebben az életnek ez a mértéke nem állandó – olyan, akár egy szélességi fok, amely egyaránt képes tágulni vagy rövidülni. Abban az érzésben van, amely e mértéket fölmeri; az érzés maga passzív és számos dologtól függ egyszerre: az érzékek, a képzelőerő, az emlékezet, a gondolkodásmód, sőt a szokás is hat rá és megváltoztatja, de semmi sincsen, ami ne a létezésünkkel való kapcsolat vagy azon ítélet által hatna rá, amelyet ez az érzés bennünk előidéz.

22.

Virágot és könnyeket hullatni poraira.²⁹⁰

Igazán szellemes asszony volt, olyan, aki nem törte magát, hogy ezt kimutassa. Szellemességét a frivol társaságok túl komolynak, az okoskodók pedig túl könnyednek találták. Ha megszólalt, szavai túlságosan egyértelműnek tetszettek az előbbieknél, az utóbbiaknak pedig kifinomultnak. Gyengédsége nem gyöngeség, hanem erény volt. Bölcs volt és előzékeny; határozott, de nem makacs. Akaratát alávetette a világnak, de ítéletét csak az észnek.

²⁸⁹ Az „idée composée” kifejezés Montesquieu-tól származik. A 19., 20. és 21. fragmentumok valószínűleg 1764–1765-ből valók.

²⁹⁰ A 22., 23. és 24. fragmentumok Isabelle Guyenet-ra vonatkoznak, aki szülési komplikációk következtében majdnem életét veszteszt 1765 februárjában.

23.

Hagyd itt, tiszta lélek, ezt a boldogtalan helyet, menj az örökkévaló béke világába. Fiatal és erényes asszonyhoz nem méltó ez az alantas világ. Sietve töltötte be kötelességeit, hogy megérdemelt jutalmaként mihamarabb elhagyhassa a földi létet. Élete virágjában vegye el az erény jutalmát, gyöngéd barátságot hagyva maga után.

Isabelle jelleme nem szerény volt csupán, több annál. Egyszerű lélek nem fitogtatja érdemeit. Mások kevésbé szeretetreméltónak láthatták, pontosan azért, amiért igazán szeretniük kellett volna. Azt tudtuk, hogy tehetséges, de oly ritkán tett erről bizonyosságot, hogy próbára tettük olykor. Akik ennél messzebbre is láttak, azok nagyszerű tulajdonságaiért szerették, és az őt megillető, köteles tisztelettel tudtak emlékezni rá.

24.

Mily kevesen látták, és többé senki sem fogja.

25.

Az emberek többsége, drága Paulin, azon háborog, hogy a természet szűkre szabta idejét – hogy a napok sebesen szaladnak –, így kevés kivétellel a legtöbb ember az idejét azzal tölti el, hogy készül az életére. Nemcsak az egyszerű nép siránkozik így – mint hinnénk –, hanem nagy emberek is ezt hangoztatják. Az élet véges, a művészet örök – tartották az orvosok. Még Arisztotelész is – egy bölcs tudóshoz méltatlanul – fölrója a természetnek, hogy a közönséges állatoknak jóval több időt adott, mint a

nagy tettekre hivatott embernek.²⁹¹ Nem azt kellene mondania, hogy kevés az időnk, hanem hogy sokat pazarolunk belőle. Elégé hosszúnak találnánk életünket nagy dolgok megalkotására, ha képesek volnánk jól bánni az idővel. Semmi meglepő nincs benne, ha úgy érezzük, hogy már itt is van a vége, pedig még fel sem fogtuk, hogy meddig tart; hiszen anélkül, hogy bármi hasznosat tennénk, átadjuk magunkat a fényűzésnek és a tétlenségnek. Igaz, hogy rövid az élet, de ez nem a természet hibája, hanem a miénk, pedig olyan vagyunk ez, amelyből inkább van több, mint kevés. Az időt a bölcs beosztás meg tudja őrizni, és biztos alapra tudja helyezni, tékozló kezek között azonban a legnagyobb bőség is semmivé lesz. Az idő, amelyet számunkra kimérték, elegendő, ha megfelelő időbeosztással éljük.

Miért panaszkodnánk hát a természetre? Tanuljuk meg használni, és elégé hosszúnak találjuk majd.²⁹² Ne csak időnk negyedét töltsük azzal, hogy élünk.

26.

Mit mondtál nekem, ifjú barátom? Hogy nyugtalan vagyok miattad, hogy szánakozom rajtad. Félsz szeretni, vagyis szeretsz, de ez a félelem mindig valami rossz után következik el. Amikor szeretünk, félünk a szeretettől [lehetséges volna, hogy egyáltalán nincs benned szeretet?]²⁹³ [...] Nem. A szerelem első hulláma jobban elragad, mint megijeszt, s anélkül adjuk át magunkat, hogy

²⁹¹ Meglepő az Arisztotelészre való hivatkozás. Nem találtunk egyetlen ilyen passzust sem a filozófusnál, amelyet Rousseau neki tulajdonít. Éppen ellenkezőleg: *Az élet hosszúságáról és rövidségéről* szóló értekezésében az emberi életet jóval hosszabbnak mutatja be, mint a legtöbb állatét.

²⁹² Nem valószínű, hogy ez a töredék egy el nem küldött levél piszkozata volna.

²⁹³ Áthúzza a szövegben.

érzéseinket vizsgálánánk. Minél gyöngédebb az elragadtatás, annál kevésbé kívánjuk megismerni, attól tartva, hogy miután megismertük, le kell majd győznünk. Lelked állapota így marad mindig kiismerhetetlen számodra; nem is fél, nem is remél, hiszen nyugtalan csak. Ártatlan naivságod szeretne tisztán látni valódi érzelmeiddel kapcsolatban; tanácsért fordulsz az igazság barátjához, aki előtt a szenvedélyek nem ismeretlenek. Nem félsz feldúlni nyugalma, hogy a magadét megszerezd. Esztelen Ifjú, mit kívánsz tőlem? Magamat kell elveszítenem, hogy téged vezesselek, hogy olyan veszélyes képekkel élesszem föl szívemet, amelyekre büntetlenül soha nem tekinthetünk? Túlágosan is érzem a veszélyt. Amikor a felejtéstől megfakult képek körvonalát keresem, visszatér és föléled bennem a gyöngéd benyomás. Még az is lehet, hogy amikor tolakodó vallomásaidat meghallgatom, inkább [önmagam ellenében]²⁹⁴ saját hajlamomnak engedek, mint a te zaklatásodnak.²⁹⁵

Legalább élvezd azokat a veszélyeket, amelyeknek engem kiteszel [azokat a veszélyeket, amelyekbe belesodorsz, és azt a rosszat, amelyre emlékeztetsz],²⁹⁶ légy tapasztalataim által bölcsebb.

Boldog voltam, gyermekem, szerettem, és a boldogság ott kezdődött, ahol gyönyöreim végződtek.

27.

Nem azzal vagy elégedetlen, amit megadtam neked, hanem azzal, amit egyáltalán nem kértem vissza tőled.

²⁹⁴ Áthúzza a szövegben.

²⁹⁵ A 26. töredék korábbi, mint Rousseau és Mme d'Houdetot találkozása, alighanem az Ermitage-ban való tartózkodás kezdetére datálódik.

²⁹⁶ Áthúzza a szövegben.

28.

A Bölcsről *Erkölcsei értekezés*²⁹⁷

Mivel a keresztényi élet szemben áll a természet áradatával, aki nem küzd meg az áradattal, azt szükségszerűen magával sodorja; az erő hiánya az erény elvesztéséhez vezet, s gyöngeségünk miatt válunk boldogtalanná, akár az emberek többsége.

29.

Elismerem, hogy ezek az első filozófusok meglehetősen erényesek voltak a mostaniakhoz képest, emezek viszont jóval bölcsőbbek, mint azok valaha is lehettek.²⁹⁸

30.

A bosszú és a kegyelem gyönyöreit egyesíti, aki megbocsát, aki azonban büntet, nem egyesíti e kettőt.

31.

Valahogy úgy van, hogy csak a jövőre vonatkozó következtetésekért kutakodunk a múltban.

32.²⁹⁹

Az ember a természet által arra rendeltetett, hogy vágyait kielégítse, ez az első, állatvilággal osztott, cselekvésre

²⁹⁷ A Fragmentum első része a *Nicole*-ből való idézet. *Essais de morale*. In: *Réflexions morales sur les Épîtres et Évangiles: sur L'Épître du 14^e dimanche après la Pentecôte*. „Mivel a keresztényi étellel a természet áradata áll szemben, azt, aki nem küzd meg ezzel az áradattal, szükségszerűen elsodorja. A küzdelemben nem csak megőrizzük magunkat az áradattal szemben, hanem haladunk is közben.”

²⁹⁸ Ez a Fragmentum az *Amours de Claire et de Marcellin* című, 1756-os szövegben olvasható. Fekete tintával íródott, elüt az *Amours* szövegének barna tintájától.

²⁹⁹ A papír fejlécén az 1759-es dátumot találjuk. A szöveg az *Emil* vagy a *L'art de jouir* függeléke lehetett.

készítő alapelv. Örömmel nevezük azt az érzést, amely kielégíteni hivatott e vágyat, az ellentétes érzést pedig bánatnak vagy fájdalomnak.

Létünk folytonossága megkülönbözteti bennünk jelenre, múltra és jövőre vonatkozó vágyainkat. Csupán az elsőről vannak aktuális érzéseink, a második az emlékezet segítségével, a harmadik pedig kizárólag az előrelátáson keresztül hat ránk.

Azokat az élvezeteket nevezem egyezőnek, amelyek társulnak, és amelyeket egyazon személy képes érezni. Össze nem illő gyönyöröknek azokat nevezem, amelyek kibékíthetetlenek, és egymást kölcsönösen kizárják. Ugyanezt a megkülönböztetést végzem el a fájdalom kapcsán.

Az öröm és fájdalom összeillése vagy diszkordanciája szimultán vagy szukcesszív. Az első kategóriába azok a vágyak tartoznak, amelyeket vagy ki lehet, vagy nem lehet kielégíteni, a másodikba azok, amelyek hol társulnak, hol kizárják egymást.

Kétséges, hogy az állat képes-e több, valóban szimultán öröme.

Lehetséges a látás érzékét elragadó tárgyakon, az ízlelését pedig remek ételeken gyakorolni, anélkül hogy egyik érzet a másikat gyöngítene [ugyanezt tartom a fájdalomról].³⁰⁰ Annál vitathatóbb azonban, hogy lehet-e egyidejűleg társítani két ellentétes érzelmet, valóságos örömet és igazi fájdalmat.

Azt mondom, hogy ezek bizonytalan kérdések, mivel soha nem tudjuk tapasztalat útján megválaszolni őket, hiszen a pillanatok sokféleségében és felfoghatatlan sebességében figyelmünk megoszlik két vagy több, egyidejűleg jelentkező érzet között, hogy ezek eltérő

³⁰⁰ A sor fölé írva.

benyomásait szukcesszív módon ragadja meg, és éppen ez akadályoz meg bennünket abban, hogy különbséget tegyünk az érzetek szimultán vagy szukcesszív hatása között.

A szukcesszív örömet illetően az emberi természet általában véve is képes arra, amire az egyes ember. Ez csak azzal a kitételrel igaz, ha elfogadjuk, hogy a fajra jellemző közös vágyak az egyedek között nem igazán különböznek. Csakhogy minden dologban eltér az ízlésünk, és érzékenységünk mértéke is változó. Például nemtetszést vált ki az egyikből, ami a másiknak tetszik, és az a gyönyör, amely egyeseket könnyedségével kényeztet, másoknak érzékeik durvasága miatt unalmas.

Vannak késztetések, ízlések, amelyek életkornak, nemnek, temperamentumnak, helyzetnek, szokásnak megfelelően különböznek, s egyáltalán nem érdemes vitatkoznunk ilyen kérdésekben, mivel ezek életünkkel együtt változnak meg úgy, hogy a változásra mi magunk nem lehetünk hatással. Az egyének különféleképpen változnak, és időről időre egyetlen személyen belül is ingadozik a változás mértéke. [A gyermek érzékisége a cukorevésre korlátozódik, és a tiszta jó gondolata kimerül egy kiadós dözsölésben. Húszévesen már nem éppen... A gyermek és az ifjú érzékisége különböző, és az ifjú és az öregedő ember ízlése sem azonos.]³⁰¹

Vannak többé-kevésbé tartós érzéki örömök. Akad olyan is, amelyet a megszokás elkoportat, és olyan is, amely ellenáll neki. Olyan is van, amelynek a megszokás eltompítja az élet, hogy valódi szükségletté formálja át, s már nem is az élvezetben, hanem a hiányban érezzük jelentőségét.

³⁰¹ Több áthúzott mondat.

33.

Olvassa, Uram, Platón *Dialógusát*, és meg fogja látni, hogy a görög szofista szerepét játszotta, ellenfele pedig Szókratészét. Ellenfele fantasztikus érvekkel, visszafogottan tiporta le, Maga pedig dőlyfösen szitkozódott észérvek helyett.

34.

Azt hiszem, nem kell nagy prófétának lennem, hogy könnyűszerrel megjósoljam, milyen sorsot hív ki maga ellen. A könnyelmű ember egyik legkedvesebb barátjának kardjába dől, s egyszer majd egy szerzetes [barát]³⁰² karjai között, hitványan és kései bűnbánatban látjuk viszont, vezeklő küzdelemben az ördöggel és a halálfélelemmel.

35.³⁰³

Ha egy kevés reményem is volna arra, hogy kényelmesebbé váljak az életem, és családom nagyobb bőségben éljen, szívesen vonnám meg magamtól a legalapvetőbb szükségleteket is. De sajnos még eltartani is alig tudom őket. Az a kevés, amit hét közben megtakaríthatnék, aligha volna elég, hogy húsz év múlva rendes jövedelmet hozzon, és nekem is kell; mulatni és vigasztalódni [vasárnap, időnként], hogy erőt és bátorságot öntsek magamba, hogy önsajnálattal nélkül viseljem el azt a folyamatos munkát, amelynek életem vége szab majd határt. Feleségemmel járok el vasárnaponként kocsmába, mivel nincsen pénzem arra, hogy kikapcsolódjak, tisztességes lányokat rontsak meg,

³⁰² Áthúzza a szövegben.

³⁰³ Kérdéses, hogy ez a párbeszéd töredék egy regényes vázlat vagy Rousseau önmagát szólaltatja meg: Ez utóbbi esetben az asszony alighanem Thérèse volna. Mindenesre meglepő a „családom” kijelentés. A 33–35., 38., 39., 41–43. töredék 1764. végére datálódik.

és gyanús helyeket látogassak. Kedvesem – fordul felé a felesége átható tekintettel –, tudom, hogy kedved sem volna ehhez. Nem, mivel a családom látná kárát. Ígyunk – teszi hozzá.

36.

Magányosság

Az emberek közösségénél jobban szerettem az élettelen létezők világát.³⁰⁴

37.

Hamvaim majd egy tölgy alatt nyugszanak.

38.

A babona világában, ahol az észnek semmi ereje sincs, titokzatos arcot kell vágnia a filozófiának, ha győzedelmeskedni kíván. A tisztán bizonyított igazságok máskülönben soha nem lenének követőkre.

39.

Kétségtelen, hogy jó dolgokat kellene mondani, de ha hasznos beszédre vágyunk [vagy titkának meglelésére], akkor kezdetben arra kellene törekedni, hogy meghallgatásra leljünk.

40.

Mindkét nem jobban járna, ha kölcsönös tisztelettel adózna egymásnak, egészen biztos, hogy ezáltal semmit sem veszítene a valódi szerelem.

41.

³⁰⁴ Vö. a *L'art de jouir* második töredékével.

Nem csak bolondok játszhatják el a bölcs professzor szerepét: filozófus tömegek idején látni legkevésbé okos embert.

42.

Legyetek nyugodtak, görögök. A mi [egyik] [baráti] hajóhadunk közelít dagadó vitorlával. Felismerem a legyőzhetetlen Akhilleusz Lobogóját. Leszbosz esetett. Nyomában diadal érkezik. Az Istenek átadják majd Hektort és Frígiát a Hős csapásainak.

43.

Áthatolhatatlan sötétben bolyongtam, a nap hirtelen fénye elvakít, és eltakarja a világot előlem. Szívem csügged, és [egy csapásra] minden reménye elhagy. Tanulom boldogságom, de nem merek hinni benne.

44.

A rendre való törekvés nagyon is helyénvaló, mivel a haldokló természetnek inkább van szüksége segítségre, mint az elevennek.

45.

Az elérzékenyülés gyakran kizárólag az emlékezet – és nem a gondolkodás – műve, amely egykori fájdalommainkra emlékeztetve hozzásegít, hogy még erősebben azonosuljunk az éppen hasonló fájdalomtól gyötrődő énünkkel.³⁰⁵

³⁰⁵ Ezt a feljegyzést és a 46. töredéket valószínűleg Dubos *Réflexions critique*-je inspirálta.

46.

Egy megindító tragédia bemutatásakor ejtett könnyek éppúgy, mint belső érzeteink, amikor boldogtalanokon szánakozunk, szélsőséges jóérzéssel árasztanak el stb. Dubos apát ezt elég hosszan fejtegeti.³⁰⁶ Mégis, mintha érvelése az észet kevésbé elégítené ki: azt állítja, hogy a gyönyör az érzelemből fakad. De miért van az, hogy egyes érzelmek örömet okoznak, míg mások egyáltalán nem? Amikor például egy beteg szenvedését látjuk, vagy amikor igazságtalanul bántalmaznak valakit?

Miért van az, hogy a szánalom által kiváltott érzelem néha örömet okoz, máskor meg nem?

A lélek nehezen azonosul azokkal a hitvány emberekkel, akikre semmi szín alatt nem szeretne hasonlítani, vagy akikkel kapcsolatban sértené az összehasonlítás. Bármilyen rossz történik is velük, szánalom alig ébred bennünk. Szívesen képzeljük viszont magunkat egy balsorsú hős helyébe, aki bátorságával győzedelmeskedik a betolakodó barbárokon. Aki olyan erényről tanúskodik, amelyet szívesen tudnánk magunkénak, és amelynek a gyakorlata

³⁰⁶ Vö. Dubos: *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. II. fejezet (De l'attrait des spectacles propres à exciter en nous une grande émotion): „Kedvünket leljük abban a nyugtalanságban és feszültségben, amely veszedelembé sodorja a szereplőket, miközben mi magunk nem vagyunk kitéve ilyen veszélynek.” Lejjebb, ugyanaz a fejezet: „Tiszta öröm keletkezik a költői utánzás szemlélése közben, amelynek valóságossága azonban teherként nehezedne ránk. Ebből nem származnak olyan kellemetlenségek, amelyek egy valódi tárgy esetében komoly érzelmeket jelenthetnének.” A XLIII. fejezetben (Que le plaisir que nous avons au théâtre n'est point produit par l'illusion) Dubos kijelenti, hogy „tarthatatlan” álláspont, hogy a színházban átélt gyönyört az illúzió okozná. A *Levél d'Alembert*-nek című szövegében írja Rousseau: „Ha a színház utánzásai olykor több könnyet csálnak ki belőlünk, mint az utánzott tárgyak jelenléte, ez nem azért van, mint Dubos apát mondja, mert az érzelmek gyengébbek ilyenkor és nem hatolnak el a fájdalomig, ahogyan Dubos abbé gondolja, hanem azért, mert tiszták, nem vegyül közük az önmagunk miatti aggodás. Amikor megkönnyezük a kitalált történeteket, eleget teszünk az emberiség jogainak, anélkül, hogy bármit fel kellene adnunk saját jogainkból... Azt mondhatnók, összeszorul a szívünk, nehogy vesztünkre ellágyuljon.” In: *Értekezések és filozófiai levelek*. 342.

nekünk nem kerül semmibe. Átreusz tragédiája azért kelt bennünk kevesebb szánalmat és több borzadályt, mert Thüesztész gyenge ember, s tudjuk jól, hogy bűnös; a kevésbé meghatódott néző így legfeljebb közepes érdeklődést tanúsít iránta. Az erényes emberek veszedelmét azonban nem tudjuk megindultság nélkül elképzelni. Kevélységünkben szívesen azonosulunk egy olyan nagy lélekkel, amely mellé a magunkét kívánjuk fölemelni.³⁰⁷

³⁰⁷ A fragmentum 1758-ra datálható. A *Levél d'Alembert-nek* továbbbírása, amelyben Rousseau összeveti Crébeillon *l'Atrée et Thyeste*-jét Voltaire *Mohamed*-jével.

1.

Szívesen gondolkodom önmagamról, kedves olvasóim, és úgy is beszélek, ahogyan gondolkodom. Ne olvassák tovább ezt az Előszót, ha nem szeretik, hogy önmagunkról beszélünk.

2.

Életem vége felé közeledem, és ezen a világon semmi jót nem vittem véghez. Jó szándékú ember vagyok, de nem mindig könnyű jól megvalósítani azt, amit elgondolunk. De én másképpen szolgálom majd az embereket; egy hozzájuk hasonlóról festek hűséges képet, hogy megtanulják, hogyan ismerhetik meg önmagukat.

3.

³⁰⁸ 24 különböző nagyságú ívet tartalmaz a dosszié, melyet Rousseau *Portrém* címmel látott el. A szöveget először 1908-ban, a *J.-J. Rousseau Annales* IV. kötetében közölték. Az irodalomtörténészek egyetértenek abban, hogy a fragmentumok 1756 és 1762 között keletkeztek. Az 1757-es év magánéleti válsága (a „filozófus barátokkal” való szakítás, és Sophie Houdetot-val való viszonzatlan szerelem), valamint a Remetelakban eltöltött két esztendő jelenti az önvizsgálat élettrajzi hátterét.

Az *Életem* vagy *Portrém* megírásához közvetlenül az is hozzájárult, hogy Marc-Michel Rey – amszterdami kiadója – szüntelenül ostromolja a szerzőt, hogy írja meg életének történetét. Rousseau 1757-ben írja Houdetot-nak: „most már csak az emlékezetemben létezem”, s kétségtelen, hogy ekkor már intenzíven foglalkoztatja a portrékészítés és az önéletírás problémája. Emlékiratait azonban néhány évvel később, 1766-körül (az angliai száműzetés időszakában) kezdi írni, és 1770-re készül el a Vallomások 12 könyve.

A Pléiade 1959-es kritikai kiadása önéletrajzi dokumentumként kezeli; a Malesherbes-hez intézett levelek, a *Magányos sétáló álmodásaihoz készített jegyzetek* és a *Vallomásokhoz írt Előszó* mellé helyezi el a *Portrém* szövegét.

Megfigyelő vagyok, nem moralista. Botanikus, aki leírja a növényt. A használati utasítás megállapítása az orvos dolga.

4.

Csak hogy szegény vagyok, és pénzsűkében, nem ismerek becsületesebb megélhetést, mint hogy saját művemről éljek.³⁰⁹ Sok olyan olvasó akad, akit már ez az egyetlen gondolat elriaszt. Föl nem foghatják, hogy az az ember is megérdemli, hogy megismerjék, akinek kenyérgondjai vannak. Nem az ilyeneknek írok.

5.

Elégé ismert vagyok ahhoz, hogy könnyedén ellenőrizhessék, amit beszélek, s hogy könyvem ellenem forduljon, ha hazudok.

6.

Látom, hogy azok, akik a legszorosabb viszonyban állnak velem, nem ismernek, és egészen más indítékokat látnak az esetek többségében – jó vagy rossz – cselekedeteim mögött, mint amelyek kiváltották ezeket. Minderről az jut eszembe, hogy a történetíróknál előforduló jellemek és portrék többsége csupán kitaláció, amelyet megfelelő szellemességgel egy szerző könnyedén valószínűvé formál, s ehhez illeszti majd az alak fontosabb tetteit. Valahogy úgy, ahogyan a festő az őt alappont fölhelyezésével hoz létre képzeletbeli alakot.

³⁰⁹ A kottamásoló-mesterségről van szó.

7.

Kizárt, hogy valaki, aki folyton társaságban nyüzsög, és azzal van elfoglalva, hogy mások előtt tetteti önmagát, ne színleljen önmaga előtt is egy keveset. Még ha jutna is ideje az önvizsgálatra, majdnem lehetetlen volna számára, hogy megismerje önmagát.

8.

Nem azért festik a történetírók magukat a hercegeket is némileg egyformának, mert jól felismerhetők, és mert látásból ismerjük őket, hanem azért, mert az összes többi festő azt másolja, aki elsőként festette le őket. Nem valószínű, hogy Livius fia hasonlított Tacitus Tiberiusára, márpedig mi mind ilyennek látjuk, mert szívesebben nézegetünk egy szép portrét, semmint azt, amelyik hasonlít a modelljéhez.³¹⁰

9.

Az eredeti képről készült összes másolat hasonlít egymáshoz. De keresd meg ugyanazt az arcot különböző festményeken. E portréknak vajmi kevés közül lesz egymáshoz. Mindegyik jó? Melyik a valódi? A lélek portréja alapján ítélünk a hasonlóságról.

10.

Szerintük hiúságból beszélünk önmagunkról. Na és, ha van bennem ilyen érzés, miért rejténém el? Az is hiúság volna, hogy saját hiúságunkat mutatjuk meg? A szerény emberek kegyelmükbe fogadnának talán, ám az olvasók hiúsága ravaszul az enyém fölébe kerekedik.

³¹⁰ 1754–1755 körül Rousseau Tacitus-fordításokkal foglalkozik. A „szép portré” modell, és nem a természet alapján készült.

11.

Csak egyetlen pillanatra térek el az előírástól, és máris mérföldnyi messzeségbe kerülök tőle. Éppen csak hozzáérek gondosan összekuporgatott erszényemhez, máris minden pénzt elköltöttem belőle.

12.

Mire volt jó elmondani mindezt? Részleteket kiemelni, és összhangot teremteni az egészben; a vonások csak összességükben kifejezők, egyetlen hiányától is torzul az arc. Írás közben egyáltalán nem az egészre gondolok, hanem arra, hogy elmondjam, amit tudok: így épül föl az egész, és így lesz az egész hasonlatos az eredetijéhez.

13.

Meggyőződése, hogy az emberi nem számára fontos, hogy könyvemet tisztelet övezze. A világ azonban nem képes tisztességesen bánni a szerzővel. Nem azzal javítunk az embereken, ha őszintén beszélünk róluk. A maradék becsületesség dolgában nem várok senkitől kinos erőfeszítést. Csak ne beszéljenek nekem a könyvről, s én már elégedett leszek. Ez nem akadályozhat meg senkit abban, hogy nyilvánosan mondja el, amit gondol róla; mivel én egyetlen sort sem fogok ebből elolvasni. Azt hiszem, megengedhetem magamnak ezt a távolságtartást, hiszen nem ez lesz a tanulópénzem.

14.

Egyáltalán nem foglalkoztat, hogy észrevesznek-e az emberek, de ha felfigyelnek rám, nem bánom, ha ezt egy kissé megkülönböztetett módon teszik. Inkább felejtsem el mindenki, mint hogy közönséges emberként tekintsenek rám.³¹¹

15.

Van egy megcáfolhatatlan gondolatom arról, ahogyan a társasági életben ismernek. Több veszteni-, mint nyernivalóm van azzal, ha olyannak mutatom magamat, amilyen vagyok. Ha mégis érvényesülni szeretnék, olyan rendkívüli embernek adom ki magam, hogy mindenki kedvét lelje a rólam való fecsegésben, s a közvélemény így nagyobb szolgálatot tesz majd nekem, mint saját dicséreteim.

Egyáltalán nem áll érdekemben az, hogy én beszéljek magamról, s ebből a szempontból ravaszabb dolog másokra bízni, hogy rólam beszéljenek. Egy újabbonérdek-hullám hatására talán azt szeretném, hogy kevesebb jót mondjanak, de hosszabban beszéljenek. Márpedig ha a közönség – amelyik már eddig is annyit locsogott rólam – továbbra is rólam pletykál, félő, hogy épp ilyen hamar elfelejt majd.

Ez eléggé valószínű, bár nem vagyok felőle biztos.³¹²

³¹¹ Ugyanez a kérdés jelentkezik majd a *Vallomásokhoz* írt Előszóban: „Lehet, hogy nem érek többet náluk, de mindenesetre más vagyok. A természet összetörte a mintát, amelyben alkotott; jól tette-e vagy sem, csak akkor ítélhetitek meg, ha elolvastok.” V, 11.

³¹² Áthúzva a kéziratban.

16.

Nem fogok több kegyet gyakorolni másokkal, mint önmagammal, hiszen önmagamra nem tudom élethűen lefesteni úgy, hogy közben őket is le ne fessek. Úgy teszek majd, mint a hívő katolikusok; nekik és önmagamnak is gyónok.

17.

Végtére is nem fogom magam azzal fárasztani, hogy az őszinteségemet bizonygatom. Ha az őszinteség nem tanúskodik önmagáról, ha nem sugárzik a műből, azt hihetnénk, hogy nincs is benne.

18.

Arra születtem, hogy a legjobb barát legyek a világon. Csakhogy még nem jött el az, aki ezt viszonzná. Abban a korban vagyok sajnós, amikor a szív megdermed, és nem nyílik meg újabb barátságoknak. Ég veled, vágyva vágyott drága érzület. Későre jár, már nincs idő a boldogságra.

19.

Egy kevéssé megismertem a társasági élet témaköreit, beszédmódját és hangnemet. Mivé lett a tétlen beszélgetésekkel töltött élet csodája? Amikor az időt az erénnyel és a bűnnel szemben közömbösen, ellentétes érveléssel és az erkölcsi szkepticizmus megalapozásával töltöttük el?

20.

A gonosz embernek maga a pokol, ha kénytelen egyedül, önmaga társaságában élni. A derék embernek viszont maga a paradicsom, nincs számára kellemesebb látvány, mint önnön lelkiismerete.

21.

Bizonyíték arra, hogy nincs bennem annyi önérdék, vagy hogy másképpen vagyok önző, mint a többi ember, hogy nem visel meg a magány. Akármit mondanak is erről, csak azért járunk társaságba, hogy magunkat mutogassuk. Azt hiszem, mindig meg lehet állapítani azt, amikor valaki úgy éri el mások megbecsülését, hogy nagyon igyekszik ezt kivívni magának. Valójában nagy gondot fordítunk arra, hogy igyekezetünk okát a társaság és az emberiség iránti kötelességek szép és képmutató szólamaival leplezzük. Könnyedén be tudnám bizonyítani, hogy legkevesebbet az árt a társaságnak, aki leginkább távol marad tőle, és hogy az a legkínosabb, hogy olyan sok ilyen társaság létezik.³¹³

22.

A társasági ember arra vágyik, hogy a többi ember meg legyen vele elégedve, a magányos pedig – az élet elviselhetőségének érdekében –, hogy önmagával legyen elégedett. Az utóbbi kénytelen erényes lenni, míg az első lehet, hogy képmutató csupán, sőt az is lehet, hogy kénytelen azzá válni, ha feltételezzük, hogy az emberek közötti boldogulás szempontjából az erény látszata többet ér, mint a gyakorlata. Azok, akik vitába szállnak velem ebben a kérdésben, vessenek egy pillantást [Rousseau

³¹³ A töredék valószínűleg Voltaire gáncsoskodása (1757. február) előtt keletkezett: „csak a gonosz van egyedül”.

üresen hagyta a sort] Platón írására, az Állam II. könyvében. Mit mond Szókratész, hogy ezt a szólamot megcáfolja? Egy ideális államot képzel el, és bebizonyítja, hogy mindenki annyi megbecsülésnek örvend, amennyit megérdemel, és a legigazabb lesz egyúttal a legboldogabb. Derék emberek, ha társaságra vágytok, menjetek Platón államába élni. De azok, akik jól érzik magukat a becstelenek világában, ne hízelegjenek maguknak azzal, hogy jók.

23.

Azt hiszem, annak az embernek az erényességéről lehet a legkevesebbet elmondani, aki leginkább szeretné kivívni mások megbecsülését. Könnyű azt állítani, hogy mit sem törődünk vele, de még jobb, ha nem azzal törődünk, amit mond az ember, hanem azzal, amit tesz.

24.

Ebben az egész dologban nem magamról beszélek, mivel én csak lustaságomból és betegségemből adódóan lettem magányos. Majdnem biztos, hogy ha egészséges és tevékeny volnék, úgy viselkednék, mint a többiek.

25.

Talán van ebben a házban valaki, aki arra született, hogy a barátom legyen. Talán ebben a parkban sétálgat egy tiszteletemre méltó személy.

26.

Pénz és szolgálat ellenében mindig mindenre kaphatók. Hiába utasítom, vagy fogadom el ajánlataikat, soha nem megy el a kedvük, hogy folyton elviselhetetlen kéréseikkel zaklassanak. Elárasztanak számomra teljesen lényegtelen dolgokkal, és megtagadják tőlem azt, amivel pedig szívesen törődnék. A jó érzés, a gyöngédség hulláma még várat magára részükről. Úgy tűnik, vagyონukat és idejüket tékozzák arra, hogy szívüket megóvják.

27.

Mivel ők sosem beszélnek magukról, bár sok kedvem nincs hozzá, nekem kell magamról beszélnem nekik.

28.

Annyi más kötelék kapcsolja össze őket, annyi ember van körülöttük a vigasztalásukra, hogy még a hiányom sem tűnik fel nekik. Ha panaszkodnak is a távollétem miatt, nem azért, mert megviseli őket, hanem mert tudják, hogy én magam [(a) hogy nem fogják fel, hogy lehet egyedül és elégedetten élni, (b) hogy nem tudják, mivel kárpótolom magam, (c) hiszen folyton ítélkeznek felőlem, nem tudják elhinni hogy] szenvedek ettől. És nem látják [vagy nem hiszik], hogy [képtelen voltam élvezni társaságukat a városban] kevésbé nehéz nekem vidéken elviselni a távollétüket, mint a városban élvezni a társaságukat.

29.

Csak azokat a jótéteményeket ismerem el igaznak, amelyek hozzájárulnak a boldogságomhoz – hálát is csak emiatt érzek –, a pénz és az adományok azonban biztosan nem ilyenek. Amikor elfogadok egy századszor

kierőszakolt ajánlatot – hogy végre nyugtom legyen –, inkább kényelmetlen, mint előnyös helyzetet idézek elő. Akármilyen ára van az ajándéknak, és bármibe kerül az ajándékoazónak – nekem drágább elfogadni –, mivel engem lekötöztetetté tesz, s ő kerül így előnyös helyzetbe. Ez az oka, hogy nem szenvedek a szegénység miatt. Nem töröm magam, hogy jötevekre vagy jótéteményekre leljek, és mindig nyíltan vállaltam az ezzel kapcsolatos érzéseimet. A valódi barátság azonban egészen más dolog. Lényegtelen, hogy ki ad és ki kap, a közös tulajdon egyik kézből a másikba vándorol, csak arra emlékszünk, hogy szerettük egymást. Minden mást elfelejtünk, ennyi. Bevallom, kényelmes egy elv ez, azokban az esetekben, amikor szegények vagyunk, és barátaink gazdagok. Csakhogy abban különböznek egymástól a gazdag és a szegény barátaim, hogy az előbbieket az én társaságomat keresték, míg az utóbbiakét én kerestem. Az elsőeknek el kell feledtetni velem a gazdagságukat. Miért futamodnék meg a gazdag barát elől, ha képes arra, hogy gazdagságát elfeledtesse velem? Nem elég, ha abban a pillanatban törölöm ki őt az emlékezetemből, amint gazdagságára emlékeztet?

30.

Még azt sem szeretem senkitől megkérdezni, hogy hol az utca, ahol dolgom akad, mert ez a válaszadó személyétől lenne függővé. Jobb szeretek inkább két órán keresztül eredménytelenül bolyongani. Egy Párizs-térképet és egy látsóvet hordok a zsebemben, hogy könnyebben érjek célhoz. Sárosan, kimerültem, gyakran túl későn érkezem

meg, de azzal a jó érzéssel, hogy senkinek nem tartozom köszönettel.

31.

Nem gondolok az elmúlt fájdalomra, de még mindig élvezem az egykor átélt örömet. Csak a jelen gyötrelmeit viselem, régi munkáim pedig annyira idegenek számomra, hogy amikor megkapom érte a fizetséget, mintha más munkájának a jutalmát venném át. Az a különös ebben, hogy amikor viszont más aratja le munkáim gyümölcsét, zúgolódik bennem az önérdek; sokkal erősebben érzem, ha megfosztanak valamitől, mint ha állandóan birtoklok valamit, vagy ha ez a valami mindig az enyém marad. Személyes sérelmemhez hozzájárul az igazságtalansággal szemben érzett felháborodás, s így kétszeresen is igazságtalan vagyok; a haragom és az ellenem elkövetett igazságtalanság miatt.

32.

Mivel a vágy nem befolyásol, kitartóan birtoklom a dolgokat. Egyáltalán nem foglalkoztat, hogy megszerezzek valamit, de a barátság és egyéb javak tekintetében kibírhatatlan számomra egy veszteség.

33.

Bizonyos lelkiállapotok nem pusztán életem eseményeihez tartoznak, hanem azokhoz a tárgyakhoz is, melyekhez szorosan kötődtem ezen események alatt. Ezért nem is tudnék visszaemlékezni egyetlen ilyen állapotra sem anélkül, hogy ne érezném azt is egyúttal, ahogy

elképzeléseim, érzéseim átalakulnak, és ahogy egész lényem megváltozik az akkori lelkiállapothoz képest.³¹⁴

34.

Miután meggyógyultam, nem tudok mit kezdeni azokkal a könyvekkel, amelyeket betegen olvastam. Egy kellemetlen helyhez kötött emlék – a könyv gondolataihoz kapcsolódva – az olvasás közben átélt fájdalmak emlékét idézi föl bennem. Mivel Montaigne-t vesegőrcs közben lapozgattam, nem szívesen olvasom, amikor pihenek. Jobban feldúlja képzeletemet, mint amennyire megnyugtatja szellememet. Ez a tapasztalat kétségbeesésbe kerget, hogy esetleg bármelyik vigasztalómat elveszíthetem; ha nem vagyok jól, inkább az összesről lemondok, s nem veszek kézbe olyan könyvet, amelyet szeretek.

35.

Soha nem jutok semmire, csakis séta közben; a nyílt vidék a dolgozószobám. Az asztal, a papír és a könyvek látványa unalommal tölt el; a munkaeszközök látványa elkedvetlenít. Ha leülök írni, semmi sem jut eszembe, a gondolkodás kényszere elriasztja gondolatomat. Töredékes gondolataimat cédulákra vetem, aztán úgyahogy összefűzöm őket, így készül a könyvem. Ítéljék meg, milyen könyv! Élvezem az elmélkedést, a kutatást, a felfedezést, a rendszerezést ki nem állhatom. Az is bizonyítja, hogy több a szellemesség és kevesebb az okoskodás műveimben, hogy a részek összekapcsolása jelenti számomra a legnagyobb nehézséget. Ez nem így

³¹⁴ Az érzelmi emlékezet és a lokális emlékezet kérdését illetően ld. a *Vallomások* bevezetőjét.

volna, ha a gondolatok közt megvolna a fejemben az összefüggés.³¹⁵ Egyébként pedig természetes csökönyösségem miatt kell foglalkoznom ezzel a hibával, mivel mindig is törekedtem arra, hogy írásaim következtetések legyenek, és íme, meg is született az első, fejezetekre tagolt mű.³¹⁶

36.

Emlékszem, hogy életemben egyszer részt vettem egy szarvasvadászaton, és arra is emlékszem, hogy ezen a kiemelkedő eseményen kevésbé lepett meg a kutyák vidám csaholása – hisz ők a jószág természetes ellenségei –, mint az emberek önfeledt lelkesedése, akik a kutyákat próbálták utánozni. Ami engem illet, a szerencsétlen állat haláltusáját és megindító sóhaját látva azt éreztem, milyen közönséges a természet; megfogadtam, hogy soha többet nem veszek részt hasonló eseményen.

37.

Nem kizárt, hogy egy író nagyszerű ember legyen, de nem a könyvein, versein, prózáján keresztül válik azzá.

38.

Homéroszt és Vergiliust soha nem nevezték nagyszerű férfiaknak, pedig nagy költők voltak. Néhány szerző a

³¹⁵ 1761. szeptember 12-i Dom Deschamps-hoz intézett levél: „Igazán kedves magától, hogy az érvelésben elkövetett pontatlanságaimra figyelmeztet. Helyesen látja, hogy bizonyos tárgyakat jól értek, ám egyáltalán nem tudom összehasonlítani ezeket. Az ötleteim találmányok, de nem számolok a következményekkel. S azt is jól észrevette, hogy a rendszer és a módszer, ami a maga Istene, engem a világból kikerget. Elszigetelt dolgokat látok csupán, s anélkül, hogy ezeket összeilleszteném, sarlatán módon ugrom egyikről a másikra, és ezzel (mindenki közül) a legkiválóbb filozófusokat, vagyis éppen magukat vezetem félre.”

³¹⁶ A *Társadalmi szerződés*re való utalás.

fejébe vette, hogy még az én életemben a költő Rousseau-t nagy Rousseau-nak nevezi el. Ha meghalok, a költő Rousseau nagy költő lesz.³¹⁷ De akkor már nem ő lesz a nagy Rousseau. Mivel nem kizárt, hogy egy író nagyszerű ember legyen, de nem a könyvein, a versein, vagy a prózáján keresztül válik azzá.

³¹⁷ Jean-Baptiste Rousseau (1671–1741), akit *Grand Rousseau*-nak neveztek. Mintha J.-J. Rousseau azért írt volna verseket, hogy túlszárnyalja a költő próbálkozásait.

Előszó a Vallomásokhoz³¹⁸

*

J.-J. Rousseau *Vallomásai*
az életét érintő események részleteiről és az összes
helyzetben átélt titkolt érzéseiről

Számtalanszor megfigyeltem, hogy azok az emberek, akik leginkább kérkednek emberismeretükkel, önmagukat is alig ismerik, ha lehetséges egyáltalán, hogy valaki ismerje saját magát. De hogyan lehetne valakit pontosan leírni pusztán önnön benső viszonyai alapján anélkül, hogy bárkivel össze ne hasonlítanánk őt? Mindazonáltal az önmagunkról való tökéletlen ismeretünk az egyetlen módja mások megismerésének. Minden dolgok mértékének önmagunkat gondoljuk el, és éppen ezáltal vezet bennünket földre az önérdek kettős illúziója. Például amikor mások megítélésében hamisan tulajdonítunk olyan indítékot tetteiknek, amely alapján mi magunk cselekedtünk volna az ő helyükben. Avagy, e feltételezés mentén haladva, magunkat vezetjük földre indítékainkkal

³¹⁸ Rousseau *Vallomásait* számos kézirat (genfi, párizsi, neuchâteli) őrzi. A genfi kéziratot Rousseau néhány héttel a halála előtt adta át barátja Paul Moulton részére. Moulton adja majd ki először a *Vallomások* első részét 1782-ben. A párizsi kéziratot Girardin márki őrizte ermenoville-i kastélyában, Rousseau halálának színhelyén, és tőle került át Thérèse-hez, aki 1794-ben átadta azt a Convention National részére. A *Vallomások* első négy könyvét tartalmazó neuchâteli kéziratot Rousseau 1767-ben, az angliai száműzetésből küldte el du Peyrou barátjának Neuchâtel városába.

Az itt közölt *Előszó* 1764 körül készülhetett. Az eredeti szövegben *Ébauches* áll, amit helyesen piszkoztatnak vagy vázlatnak fordítanánk, ám a Pléiade összkiadás szerkesztői következetesen *Préambule de Neuchâtel*ként, azaz a *neuchâteli Előszó*ként hivatkoznak rá. Ez a bevezetés jóval kifejtettebb, mint a végleges változatban közölt. Marcel Raymond Rousseau-nak a Hume-mal való 1776-os szakításában látja a két előszó stílusában, hangnemében jelentkező óriási különbséget.

A teljes szöveg tizenkilenc töredékből áll. Ezúttal az első, leginkább egyszerű szövegrészt, illetve egy rövid fragmentumot kívánunk közölni. A *Vallomásokhoz* készült *Előszót* a Pléiade kiadás az önéletrajzi töredékek között közli, a *Portrém* és a *Sétákhoz készített jegyzetek* mellett. (Rousseau: *Ébauches des Confessions*. In: O. C., I. 1148-1165.)

kapcsolatban, mivel nem tudunk saját helyzetünkötől eléggé elvonatkoztatva behelyezkedni egy másikba.

E megfigyeléseket leginkább saját magammal kapcsolatban tettem – nagyon hamar kívülálló lényként érezvén magam –, amikor mások ítélték meg engem, csaknem mindig hamis indítékot tulajdonítva viselkedésemnek, és nem akkor, amikor én alkottam másokról ítéletet. Általában annál hamisabb volt az ítélet, minél szellemesebb személy ítélkezett, s minél átfogóbb volt a szabály, annál inkább tárgyát vettette hamis alkalmazása.

E megfigyelések kapcsán gondoltam arra, hogy olvasóimat alaposabb emberismerethez segítem, és megóvom őket, amennyiben ez lehetséges, attól az egyedüli és téves eljárástól, hogy mások szívét mindig a sajátjuk alapján ítélik meg. Saját szívük megismerését éppen a mások szívében való olvasással kellene kezdeni. Arra is ügyelni kell, hogy megtanulják értékelni önmagukat. Ehhez szükség lesz egy összehasonlítási pontra, hogy mindenki saját magát és másvalakit is ismerjen, és ez a másik, ez leszek én.

Igen, én, egyedül én, mivel nem tudok róla, hogy bárki mert volna vállalkozni arra, amire én. Történetek, életrajzok, portrék, jelleme! Mi végre mindez? Esetleges történetekből szőtt mesék, finoman cizellált bonyodalmakra épített szellemes regények, amelyekben a Szerző sokkal inkább másokat kíván elkápráztatni, mintsem hogy ráleljen az igazságra. Megragadják valahogyan a jellemzőbb tulajdonságokat, ezeket összedolgozzák a kitalált jellemvonással, s ha az egész egyetlen arckifejezést sugall, mit számít, hogy hasonlít-e az eredetihez? Ezt már senki sem tudja megítélni.

Ahhoz, hogy valóban megismerjünk egy jellemet, el kell különítenünk szerzett és természetes tulajdonságait, meg

kell vizsgálni, hogyan bontakozott ki, milyen események játszottak közre fejlődésében, miféle titkos érzelmi láncolat tette ilyenné, és hogyan változik, hogy néha oly ellentmondásos és kiszámíthatatlan módon nyilvánul meg. A látható a legkisebb töredéke annak, ami van; felszíne csupán a bensőleg elfedett, gyakran igen összetett okoknak. Mindenki a maga módján talál ki és saját fantáziája szerint ábrázol dolgokat, nem is tartva attól, hogy egyszer valaki összeveti a modellt a képpel. És hogyan volnának képesek megmutatni nekünk a belső modellt (*modelle intérieur*), ha az, aki ezt festi, egy másikban már nem veszi észre, aki viszont önmagában megpillantja, nem akarja megmutatni?

Mindenki csakis a maga életét írhatja meg. Valódi és benső élete (*sa manière d'être intérieure, sa véritable vie*) csakis önmaga számára ismert. Csakhogy írás közben eltorzítja ezt, életírás kapcsán magyarázkodásba fog, olyannak mutatja be önmagát, amilyennek látszani szeretne, és egyáltalán nem olyannak, amilyen valójában. A legőszintébbek igazat szólnak arról, amiről beszélnek, de éppen tartózkodásukban válnak hazuggá. Amit elhallgatnak, az annyira megváltoztatja azt, amit látszatra bevallanak, hogy amikor az igazságnak csupán egy részét beszélnek el, semmit sem mondanak. Számomra Montaigne képviseli azokat a hamis őszintéket (*faux sincères*), akik igazat mondva kívánnak megtévesztetni másokat. Hibáival együtt mutatja meg magát, de ezek mind szeretetreméltó hibák, nincs olyan ember, aki ilyenekkel ne dicsekedhetne. Montaigne ugyan élethűen festi magát, de csak profilból.³¹⁹ Orcájának másik felén – amelyet előttünk

³¹⁹ „Ha profilból festve meg arcomat olykor minden szándék nélkül valami önkéntelen mozdulattal elfordítottam is a rútabbik oldalát, ezt a takargatást nagymértékben ellensúlyozta egy másfajta, sokkal furcsább szemérem, amely gyakran arra készítetett, hogy a jóról gondosabban hallgassak, mint a rosszról.” AMS, 92.

gondosan rejteget – talán sebhely és üres szemeződör éktelenkedik, s ki tudja, vajon ez nem változtatná-e meg teljesen az ábrázátát? Cardan jelentéktelenebb, de őszintébb ember, mint Montaigne. Sajnos ez a Cardan annyira bolond, hogy lehetetlen bárminemű tanítást is kihámozni álmodozásaiból. Egyébként pedig ki vágya arra, hogy hóbotos írásainak tíz kötetéből az oly ritkán felbukkanó mondanivalót kihalássza?

Bizonyos tehát, hogy ha rendesen teljesítem vállalásaimat, páratlan és hasznos dolgot teszek. És ne vessék közbe, hogy a nép gyermekeként semmi olyan mondanivalóm nincsen, ami az olvasókat érdekelhetné. Lehet, hogy az életem eseményeire ez igaz, de nem pusztán ezeket az eseményeket jegyzem le, inkább a lelkemnek azt az állapotát, ahogyan az események hatással voltak rá. Márpedig a lélek érzelmeinek több-kevesebb nagysága, nemessége, ideáinak élénksége és sokasága révén szerezhethet érdemet. A tények ebben az esetben alkalmi okok (*causes occasionelles*) csupán. Bármilyen homályban telt is életem, ha többet és jobban gondolkodtam, mint a királyok, a lelkem története érdekesebb az övékéénél.

Sőt a tapasztalatot és a megfigyelést is beleszámítva az összes halandó között talán a legelőnyösebb helyzetet mondhatom magaménak: mivel én semmiféle réteghez nem tartoztam, mindegyiket megismertem. Mindegyikben volt részem, a legalantasabb és a legmagasabb szinteken is éltem, a trónt kivéve. A nagy emberek csak a nagyokat ismerik, a kisemberek pedig a kicsiket. Ez utóbbiak az elsőkre a rangjuk miatt tekintenek hódolattal, emezek pedig igazságtalan megvetéssel kezelik amazokat. Az egymástól túlságosan távoli viszonyok között éppen arról, ami mindkettőjükben egyedül közös, magáról az emberről feledkeznek el. Ami engem illet, gondosan ügyelve rá,

hogy álarcától megfosszam, mindenütt felismertem őt. Mérlegettem és összemértem ízlését, örömeit, előítéleteit, elveit. Mivel szerény és jelentéktelen emberként tekintettek rám, mindnyájan körükbe fogadtak, s így kedvemre tanulmányozhattam őket. Amint álarcukat levették, össze tudtam hasonlítani az embert az emberrel, körülményt a körülménnyel. Semmiként létezve és semmit sem akarva, nem voltam senkinek az útjában vagy terhére, mindenhová szabad bejárásom lett. Volt úgy, hogy hercegek társaságában ebédeltem, és parasztokkal költöttem el a vacsorámat.

Bár születés és rang alapján nem vagyok híres, van nekem saját, nehezen szerzett hírnevem, rangom a balszerencsében. Balsorsom híre bejárta Európát, a bölcseket meglepte, a jókat lesújtotta, végül mind megértették, hogy jobban ismertem náluk ezt a tudós és filozófus évszázadot. Láttam, hogy a fanatizmus, amelyet ők legyőzöttnek hittek, más jelmezbe öltözött csupán, és már azelőtt beszéltem róla, mielőtt az álarc lehullott volna (lásd az *Első értekezésemhez írt Ajánlást*, amely 1750-ben került nyilvánosságra). Nem számítottam rá, hogy enyém lesz a kéz, amely lerántja róla a leplet. Ezen események története, amelyek Tacitus tollára volnának méltók, talán akkor is szolgálnak némi érdekességgel, ha én írom le őket, és nem Tacitus. A tények nyilvánosak, mindenki tudomást szerezhet róluk, de én ezeknek a rejtett okait keresem. Természetesen senki sem láthatta ezeket jobban nálam: bemutatásuk tehát nem más, mint életem történetének megírása.

Életem eseményei változatosak, érzelmeim elevenek voltak, annyi különböző embert láttam, és annyiféle helyzetben volt részem, hogy ötven esztendő alatt több évszázadot is átéltem, ha képes voltam kihasználni az életemet. Bőséges és sokféle tény áll rendelkezésemre

ahhoz, hogy elbeszélésemet érdekessé tegyem. Ha mégsem válik azzá, akkor ez nem a téma, hanem az író hibája. Még az önmagában legkiválóbb élet kapcsán is fölléphet ilyen hiányosság.

Ha vállalkozásom egyedülálló is, a helyzet, amelyből megszületik, még inkább az. Kevesen akadnak kortársaim között, akik neve Európában az enyémnél ismertebb volna, és akik személyét mégis nagyobb homály fedné. Könyveim nagyvárosokban terjednek, szerzőjük pedig az erdők mélyét járja. Mindig a távollétben olvasták és kritizálták műveimet. Az emberektől és a fecsegéstől egyaránt messze voltam, mit sem tudva arról, hogy miket hordanak össze. Mindenki a saját fantáziája szerint képzelte el, ügyet sem vetve rá, hogy az eredeti egyszer meghazudtolhatja a fantáziaképet. Volt egy nagyvilági és egy visszavonultan élő Rousseau: a kettő semmiben sem hasonlított egymásra.

Mégis, mindent egybevetve, nincs okom panaszkodni a nyilvánosságra. Olykor kíméletlenül darabokra szedtek, de gyakran fordultak felém megbecsüléssel is.³²⁰ Ez mindenkor a nyilvánosság hangulatának, kedvező vagy kedvezőtlen előítéletének volt a függvénye, és ugyanannyi jót vagy rosszat tartogatott számomra. Amíg pusztán a könyveim szerint ítélték meg, az olvasók ízlésének és érdeklődésének megfelelően, egy fantasztikus és képzeletbeli alakot költöttek belőlem, akinek minden kiadott könyvvél változott egy keveset az arca. Viszont amint személyes ellenségeim akadtak, nézeteiknek megfelelően rendszert alkottak, és nagy egyetértésben erre alapozták a hírem, amelyet azonban nem sikerült teljességgel lerombolniuk. Hogy még véletlenül se

³²⁰ 1764-ben írtam ezt, ötvenkét éves koromban, és akkor még nem sejtettem azt, hogy mit tartogat számomra ez az év. Most már túl sokat kellene változtatnom ezen a bekezdésen, úgyhogy inkább semmit sem változtatok rajta. (Rousseau jegyzete a szövegben. M.P.)

tűnjenek fel aljas szerepben, nem vádoltak meg hamis vagy valódi gonoszságokkal, vagy ha igen, akkor azt a rossz jellememnek tudták be, mondván, hogy visszaéltem a jóhiszeműségükkel, és az én becsületem rovására lett az övék a dicsőség. Érzéseimet tették felelőssé, amikor szemet hunytak hibáim felett, és amikor jobb színben látszottak felmutatni, értették a módját, hogy éppen az ellenkező hatást ériék el.

Kényelmes volt számukra engem ilyen színben feltüntetni. Kedvesen, jóindulatuknak hangot adva feketítettek be, baráti odaadással tettek utálatossá, és sajnálkozásukat hangoztatva szedtek szét. Így aztán, tetteim híján, jellememmel bántak el, sikerült gyűlöletessé tenniük, miközben magasztaltak.

Egyáltalán nincs közöm ehhez a festményhez, és nem jobb voltam, hanem más. Sem jóban, sem rosszban nem szolgáltatnak nekem igazságot: azzal, hogy olyan erényeket tulajdonítottak nekem, amelyekkel nem rendelkeztem, gonosznak állítottak be. Eltitkolt bűneim miatt viszont jónak érezhettem magam. Egy jobb megítéléssel elveszítettem volna a közönséges emberek, de megnyertem volna a bölcsek megbecsülését, és nem is kívántam soha mást, csak ez utóbbit.

Ez nem csupán vállalkozásom indítéka, hanem annak is záloga, hogy hűséges maradok hozzá. Mivel a nevem biztosan fennmarad az emberek körében, nem szeretném, ha hazug híremet szolgálná, hogy olyan erényeket vagy hibákat tulajdonítsanak nekem, amelyek tőlem idegenek, sem hogy olyan vonásokkal fessenek meg, amelyekhez semmi közöm nem volt. Ha némi örömmel gondolok is arra, hogy továbbélek az utókor emlékezetében, akkor ez a velem legszorosabb kapcsolatban lévő dolgok, és nem a nevemet alkotó betűk miatt van így. Azt szeretném, ha összes hibáimmal együtt ismernének, olyannak, amilyen

én magam vagyok, nem pedig hogy holmi kitalált tulajdonságokkal bíró, számomra idegen személyt őrizzenek meg az emlékezetükben.

Kevesen cselekedtek annyi rosszat, mint én, és soha senki nem mondott el magáról olyat, amiről én szeretnék beszélni. Könnyebb hitvány vagy sötét tettekről vallani, mint jellemgyöngeségről, és biztosak lehetünk afelől, hogy aki ilyesmiről vallani mer, az mindent be fog vallani. Ez volna őszinteségem könyörtelen, de biztos záloga. Igaz leszek, fenntartás nélkül beszélem el a jót, a rosszat, mindent. Szigorúan tartom magam a címhez, a legjámborabb lányka sem vetné alá magát olyan lelkiismereti vizsgának, mint amilyennek én készülök; soha senki nem nyitotta meg lelkének minden rejtékét gyóntatója előtt úgy, ahogyan én az enyémet minden részletében feltárom majd a nyilvánosságnak. Csak akkor olvassanak engem, ha hisznek nekem, mert nem vezet sehova, ha nem látják, hogy állom a szavam.

Ahhoz, hogy elmondjam, amit szeretnék, éppolyan új nyelvet kellene kidolgoznom, mint amilyen újszerű az, amire vállalkozom. Milyen stílusban kellene írnom ahhoz, hogy eloszlassam a bennem dülő érzések sokféle, ellentmondásos, olykor hitvány, máskor fenséges zűrzavarát? Milyen semmiségeket, milyen gyötrelmeket kell megmutatnom, miféle felháborító, illetlen, gyermeki és gyakran nevetséges részleteknél kell elidőznöm, hogy titkos hangulataim fonalát követve bemutassam azt, hogy a lelkemet ért összes benyomás hogyan érintett meg első ízben? Hiszen már attól is pirulok, ha csupán gondolok arra, amit majd el kell beszélnem, és tudom, hogy a durva emberek még a legfájdalmasabb vallomást is arcátlan megalázkodásnak fogják tekinteni. De vagy vallomást teszek, vagy álcázom magam. A dolgok oly mértékben összefüggnek egymással, hogy ha bármit elhallgatok,

semmiről sem ismernek majd rám: jellememben minden egyetlen egésznek a része, életem legapróbb körülményének ismerete is szükséges ahhoz, hogy erről a különös és páratlan együttesről lerántsam a leplet.

Ha olyan gonddal szeretném művemet elkészíteni, mint mások, akkor nem megfesteném, hanem kifesténém magam. Csakhogy itt a portrémról van szó, és nem egy könyvről. Olyan ez, mintha egy sötétkamrában (*chambre obscure*) dolgoznék, ahol egyetlen szükséges eljárás van: pontosan haladni a megjelölt nyomok mentén. A stílus és a dolgok kapcsán is csak magamra leszek majd tekintettel. Nem törekszem arra, hogy elbeszélésemet egységessé tegyem, mindig azt választom majd, ami éppen jön, és a hangulatom szerint, fenntartás nélkül változtatom meg. Minden dologról az érzéseim szerint fogok beszélni, úgy, ahogyan én látom, keresetlenül, zavartalanul, ügyet sem vetve a sokszínűségre. Amikor egyszerre adom át magam az egykori benyomásnak és jelenbéli érzéseimnek, duplán festem meg lelkem állapotát; amikor az esemény megtörtént velem, és amikor ezt megírtam: egyenetlen és természetes stílusom néha elsietett, néha terjedős, bölcs vagy bolond, komoly avagy vidám, maga is a történetem részét alkotja majd. Bármily módon készül is el a könyvem, a filozófusoknak éppen a tárgyánál fogva mindig értékes marad; s ez a tárgy, ismétlem: az emberi lélek tanulmányozását szolgáló összehasonlítási darab, az egyetlen, amely létezik.

Ezt kívántam elmondani arról, hogy milyen szellemben írom az életem, milyen szellemiségben kell ezt olvasni, és milyen haszonnal lehet forgatni az írásokat. Néhány emberhez fűződő viszonyom arra késztet, hogy ezekről a kapcsolatokról éppoly szabadon beszéljek, mint önmagamról. Nem ismerhetnek engem eléggé, ha őket nem ismerik meg, s ez esetben titkolnom kell, amit nem

lehet elhallgatni anélkül, hogy a mondandóm igazságában kárt ne tennék, vagyis nem lehet elvárni, hogy mások iránt kíméletes legyek, ha magam iránt nem vagyok az. Viszont nagyon bántana, ha bárkit bajba kevernék, ezért döntöttem úgy, hogy halálom előtt nem engedem megjelentetni az emlékezéseket: így kívánok tekintettel lenni az ellenségeimre, mindabban, ami nem érinti tervem megvalósítását. Megteszem a legbiztosabb intézkedéseket annak érdekében, hogy ez az írás ne kerüljön nyilvánosságra, csak ha az idő múlásával mindenki számára közömbössé váltak már a benne sorakozó tények. Csak annak kezébe helyezném írásomat, aki soha nem élne vissza vele. Számomra nem lenne büntetés, ha még az életemben megjelenne, és egyáltalán nem bántana, ha bárki is megvetne engem, miután könyvemet elolvasta. Hitvány dolgokat állítok benne magamról, s gyűlölnék bocsánatot kérni emiatt; de egyúttal lelkem legtitkosabb története ez, ezek a legszigorúbb értelemben vett vallomásaim. Helyénvaló, ha hírnevem szenvedni el azt a rosszat, amelyet éppen e hírnév megőrzésének vágya okozott. Kész vagyok alávetni magam a nyilvános kritikák szigorú ítéleteinek. De utánozzon engem minden olvasó, forduljon önmaga felé, ahogyan én, és akkor mondja majd a lelke mélyén, ha meri: *én jobb vagyok, mint amilyen ez az ember volt.*

[...]

(5)

Egy olyan ember életét írom, aki már nincsen, s én mégis jól ismertem őt, rajtam kívül más élő lélek nem ismerte, csak én, pedig megérdemelné, hogy ismerjék. Ez az ember vagyok én. Olvasók, olvassák figyelmesen e művet; mert akár jól, akár rosszul írták, egyedülálló a maga nemében

(és az is marad valószínűleg, örökre, az emberi nem végezetéig). A körülmény, amely azzá teszi...

Botanikai töredékek

1.³²¹

A botanika a természetrajz azon része, amely a növényvilágot tárgyalja, és mivel a természetrajz három ága közül ez a leggazdagabb és egyben a legváltozatosabb, a természettudós legjelentősebb területe.

A természet, mely minden alakját annyi eleganciával és oly választékosan rendezte el, különös gondot fordított arra, hogy a föld mezítelenségét egy szemet gyönyörködtető és a képzeletet bámulatba ejtő gazdag és változatos ékességgel takarja be; éppen e csodálatos díszítménynek a vizsgálatában, e lenyűgöző bőség tanulmányozásában csodálhatja meg elragadtatással a botanikus az isteni hivatást, és a munkás kitűnő ízlését, amely közös anyánk ruháján munkálkodik. Annak a hivatásnak, amely a növények kivonatából készült vegyületeket vizsgálja, s amely ebből igaz vagy hamis orvosi eredményekre jut – akár a mindig tökéletlen és becsapós tapasztalat, akár megfigyelés által, vagy kémiai vizsgálatokkal, melyek még inkább tévesek – semmi köze sincsen a botanikához. A botanikus a növényekben a szövetüket, alakjukat, szervezetüket, nemzésüket, születésüket, növekedésüket, életüket és halálukat tanulmányozza. Leírhatja őket színük, ízük, illatuk, zamatuk által is, minden olyan adottságuk által, melyet az érzékeknek képesek nyújtani; de ez pusztán analógikus és másodlagos vizsgálat, hogy az alakokat szemléltesse, és megvilágítsa; a növények a botanikus számára organikus létezők csupán, s amint a növény elpusztul, vegetációja véget ér, szervei nem rendelkeznek többé azzal a

³²¹ *Fragement de botanique*. 1249-1256.

kölcsönös megfeleléssel, amely a növényt étellel telíti és egyként építi föl, azaz többé nem tartozik a botanikus hatáskörébe, egyszerű szubsztancia, matéria, keverék, halott föld, amely immár nem a növényi, hanem az ásványi világ része. Az orvosok, a sarlatánok, a kuruzslók beszélhetnek neki a halott és fölbomlott növények nagyszerű hatékonyságáról, ez már nem tartozik rá. Hogy ilyesmivel foglalatoskodjék, szükséges volna számára, hogy a hazug emberek tekintélyének higgyen, márpedig neki hite csak a természetben van, aki soha nem hazudik, és semmi effélét nem mond neki.

A botanikus nem tűr meg közvetítőt a természet és őnmaga között. Csak azt fogadja el igaznak, amit a természet számára megmutat, és elvet mindent, amit az emberek kívánnak hozzátenni művéhez. Abban a pillanatban fordul el a növénytől, amikor az orvos számára érdekessé válik, hiszen ő élő állapotában figyeli, tetemét az anatómia szempontjából tanulmányozza, felboncolja és megfigyeli, de amint alakja megsemmisült, és mozsárba tördelik, számára megszűnt létezni. Nyomatékosítani szeretném ezt a kijelentést, mivel a botanika fejlődésének legnagyobb akadálya az volt, hogy az orvoslás részévé kívánták tenni. Ez tette szánnalmassá és röhejessé azt, ami természetszerűen bájos és könnyed volt. A legkecsesebb testek, a leginkább életteli színek, a bájos növények, a pompás illatok vonzó és kényelmes vizsgálódást tettek lehetővé, eszköz és kiadás nélkül, pusztán csak mezei séták fáradtságával, mindössze egy kis nagyító, csipesz, metszőolló segítségével. Mekkora különbség van a szeretnivaló tanulmány és az anatómia között, melynek rettenetes eszköze szívet és érzékeket egyaránt felbószít, holtakkal köti össze az élőket, vagy az ásványtan, amely rengeteg fáradozással képes ugyan a föld belsejét fölnyitni, és igen költséges módon ezt megvizsgálni, de

igen gyakran nagy veszélyek árán ereszkedik le a Küklopszok gyomrába.

A virágokkal tarkított rét a botanikus egyedüli laboratóriuma. Egyetlen munkája a sétálás. Könnyedén hordja zsebében minden eszközét, csak szeretnivaló dolgokkal törődik, és pásztorok virágfüzérét látja ott, ahol a fűvész a beöntéshez való fűvet. Akkor lesz a botanika nagyszerű tudomány, ha leválasztják az orvoslástól, és visszaszolgáltatják a természettudósnak.

De a tudatlanság és az előítélet persze előhozakodik a kérdéssel, hogy mi célt szolgálna akkor a botanika. Nos, ha világ csupán a betegek kedvére van, és a természettudomány nem gyógyítja meg a lázat, tudománya nem való semmire. Egyetértek azzal, hogy a test számára hasznos tevékenységeket előnyben kell részesíteni; csakhogy az időtöltéseink közül kétségtelenül azok a legkevésbé haszontalanok, amelyek a tudatlanságból és a tévedésből gyógyítanak ki. És ha megengedik azt, hogy legyen játéka az embernek, az is engedtessek meg neki, hogy a világegyetemet és annak részeit tanulmányozza. És ha nem mindenkinek van lelkiereje, hogy állatokat mérszároljon, vagy lehetősége arra, hogy kártyalapokat keverjen, néhány tétlen ember hadd leljen élvezetet a természet szemlélésében.

2.

S nem épp a természet leggyöngédebb érintésére fogékony ember vegyít valami személyes érdeket a természet szemlélésébe? A növényi szervezet csodáinak megfigyeléséhez és méltatásához feltétlenül orvosnak kell lenni? A föld dísze, ez az egyszerre nagyszerű és derűs ékesség nem érdemli meg önmagáért bármelyikünk tekintetét; ezek a színek, ezek a szagok, ezek a változatos

és elegáns formák csak azért adattak a növényeknek, hogy egy mozsárban végezzék? Tudjuk hát szeretni a természetet, tudjuk őt keresni, tanulmányozni, megismerni, tudjuk megcsodálni a szépségeket, melyeket nem a mi kedvünkért ölt magára, tanuljunk meg közte és önmagunk között megmaradni, kigyógyulni a tétlenségből és az unalomból, felelőséggel lenni önmagunk és mások iránt. Adjunk magunknak könnyű, ártatlan, kedves szórakozást, mely távol tart a költségestől, bűnöstől, esztelentől. Ha a növények tanulmányozása megtisztítja lelkemet, beérem ennyivel, semmi más orvosság nem kell. *[A természet ügyel testem egészségére, de egyedül rám bízta lelkem gondozását.]*

Mihelyst látjátok, hogy a földet betakarja egy alig érzékelhető ritkás zöld pihe, cseréljétek sietve földet, vagy emeljétek ki a megőrzésre szánt növényt, mert ez végzetes lehet.

3.

Igen nagy szolgálatot tennénk az elfoglalt embereknek azzal, ha megszabadítanánk őket a tétlen emberek kellemetlenségeitől, a legjobb és nem az egyetlen megoldás pedig az lenne, ha a tétlenek figyelmét kötnénk le valamivel.

4.

Hogy e könyvben ne keressenek több értéket, mint amennyi van benne, a címbeli első szótól kezdve tudatom az olvasóval, hogy egy tétlen ember szórakozása csupán, és azt is hozzá kell tennem, hogy egy tudatlan műve.

Hogy a hegyeket koszorúzó magasztos erdőkben, a völgyben siető patak útját szegélyező gazdag árnyékú lombokban egyesek gyógyszert keresnek.

Az orvosok a rét gazdag ékességében csak gyomormosásra való füveket látnak, hogy szolgálatot tegyenek az embereknek, hogy azok jobban és tovább éljenek. [*Ami engem illet, nem vagyok méltó az emberi nem eme jótevőinek rangjára. Én csupán tétlen csodálója vagyok azoknak a csodáknak, melyeket lábbal taposok.*]

Engem e csodálatra méltó tárgyak elragadnak, és tiszteletet ébresztenek a szervezet iránt, amely őket létrehozta. Hogy levágjam, szétmorzsoljam, mozsárba tördeljem ezeket a rózsákat, rezedákat, vigasztalófüveket; e kecses ágacskákat és helyes lombot elpusztítsam, a virágok ragyogó és finom ruháját megtépázzam? Szemlélem és leszedem, letépem, darabokra szedem és megvizsgálom felépítésüket, de ostoba és durva módon soha nem tördelem össze azokat a törékeny szépségeket, melyeket tisztellek. Azt szeretném, ha tekintetem élvezetet lelne és tobzódna bennük, hogy megfigyeljék őket, látványukkal elteljenek, ha ilyesmi lehetséges egyáltalán: ezek az alakok, ezek a színek, ez a szimmetria nem véletlenül jött a világra.

5.

A spenótlevél, a vadcsersznye, a sóska, a vadspenót annyira hasonlít egymásra, hogy össze lehet keverni őket könnyedén.

Amelyik keményítőtartalmú ezek között, az a vadspenót. Ha savanyú az íze, akkor sóska. A nap felé tartva a vadcsersznye levelének peremén egy párhuzamos minta jelentkezik. Ekkor már könnyű a spenótlevelet megkülönböztetni. Semmi nehézség nincsen benne.

Az ördögharapta fű levele némileg hasonlít a réti imolára és más növényekre. De ha rögtön fel akarjuk ismerni, akkor húzzuk fel óvatosan a levelét, ha egy finom kis ér húzódik a levél két tagja között, akkor kétségtelenül réti imola. Bizonyítékként a gyökerére van szükség. Egy kicsit roncsoltnak és meggyötörtnek találják majd, ezért is nevezik más néven ördög zabolának.

6.

A közönségnek – akinek semmilyen módszer nincs a birtokában, és csak egyedeket ismer – nem kellene szilvának neveznie a cseresznyefát; de az, aki ismeri és tudja a fajokat, meglepetés és gond nélkül helyezi el a cseresznyét a szilvafélék családjában.

7.

Adanson hibáztatja Linnaeus urat, hogy kifogásolta Tournefort sajátos mondatát: *Vicia flore vicia sepium*, mintha nem tudná, teszi hozzá Adanson, hogy a különböző családok növényei néhány részletükben hasonlíthatnak egymásra: úgy vélem, nem erről van itt szó. Ahhoz, hogy megkülönböztessünk egy fajta két egyedét, nem azt kell szem előtt tartani, hogy miben hasonlítanak, hanem hogy miben különböznek egymástól. Hiszen valójában nincs a növények között még egy, amelynek virága annyira hasonlítana a gypűbüköny virágához, mint saját maga. Hogy megkülönböztessük egymástól őket, nem elég azt elmondani, hogy melyek a közös tulajdonságaik, azt is hozzá kell tenni, hogy miben térnek el.

8.

Beszerzésre váró színek

Írisz zöld

Cinóbervörös

Vékony fénymáz

Berlini kék

Ultramarin nagyon tiszta 10 12 szem legalább

Sztildegren

Gumigyanta

Üres kagylók és néhány alkalmas ecset

9.

D'Alibard *Florae parisiensis prodromus* című munkájában összekeverte a placentát és a magbugát. Pedig ezek igen eltérő dolgok. A magbuga a növénynek az a része, ahol a gyümölcs a növényhez kapaszkodik, a placenta pedig, ahol a magok a magburokba ágyazódnak. Való igaz, hogy amikor a magok meztelenek, a placenta és a magbuga egy és ugyanaz a dolog. De minden esetben, ha a gyümölcs zárvatermő, a placenta és a magbuga eltér.

10.

Rey szerint a meghatározhatatlanul sokszirmúnak nevezett virágok azok, melyeknek pártáját több mint öt szírom alkotja. Míg a sokmagvú termések azok, amelyek négynél több magot tartalmaznak. A számérték e különbsége abból fakad, hogy a rózsafélék számos családja ötszirmú, és hogy a borrágófélék és az ajakosfélék négymagúak, ami arra indította ezt a szerzőt, hogy sokszor határozatlan elnevezéssel éljen, a leggyakrabban meghatározott

számokon túl. Pedig úgy tűnik, hogy a határozott számúak közé kellett volna hogy fölvegye a hatszirmú pártát, melyet a liliomfélék viselnek, s következésképpen csak azokat a növényeket sorolni be sokszirmúnak – ahogyan Ludwig tette –, melyeknek hatnál több szirmuk van.

11.

Vannak termőrügök, levélrügök, és termő- és levélrügyes növények is. Azok a fák és cserjék, melyek előbb virágoznak, s utána bontanak levelet, mind termő és levélrügyesek; de amelyek előbb levelet növesztenek, s csak utána virágoznak, mint például a berkenyefa, galagonya stb., vegyes rüggyel bírók, vagyis egyszerre termő és levélrügyesek.

12.

Tetőcserépszerűen egymásra boruló: melléknév. Lépcsőzetes és fokozatos szintemelkedés, ahogy a cserepeket rakják a tetőre. Ez az elrendezés az összetett virágú kelyheknél sokkal gyakrabban fordul elő, mint a növényvilág többi részében. Egy cserépszerű kehely többsoros burokból áll, melyek a csöves virágot övezik és ölelik, a burok belső és első rétege közvetlenül érinti és övezi a hajtást, a burok második rétege az első érinti és fogja közre, minden külső burok befedi a két belső fűgáját, és minden második sorban lévő fűga az első sorban lévő burok közepére esik. A harmadik sor burok úgy övezi a másodikat, mint a második a harmadikat és így tovább; a burok héja fokozatosan csökken a sorok rövidülésének függvényében, minden sor egyre rövidebb, mint amely átfogja, és hagyja föltűnni a legvégső sort, és az összes sor könnyedén felismerhető szabad szemmel, jóllehet

mindegyik ugyanazzal a lemezzel vagy magbugával van alulról megkötve.

13.

Linnaeus a magbuga névvel illeti a növényterméseket és a növény magját. Szerencsésebbnek érzem, ha a francia botanikusokat követjük e kérdésben, akik a magbugát az elsőre, a placentát a másokra alkalmazzák.

14.

A természet nem hiába költekezik akkor, amikor egyes növények kinézetét fölékesíti és változatossá teszi, például azáltal, hogy valamit elrejt, valamit megmutat.

Valóban becsületes dolog az emberi kíváncsiság, hogy a föld felszínét borító nagyszerű szőttés összes mintáját megismerje.

Meg kellene különböztetni egymástól azokat, amelyek spirál alakot vesznek föl úgy, mint (...) amelyek váltakoznak, mint (...) és amelyek összevissza lettek elszórtak, mint (...)

Például ebben a bájos kis kék virágban, amelyet a botanikusok *Myosotis scorpiodes*-nek neveztek el, az alsó levelek szorosan összetapadnak, máskor meg éppen széles és gömbölyded lapocka-formát vesznek föl, és nem a csúcs körül, hanem a szár felé terebélyesednek. Helyezzék egymás mellé ezt a két különböző levelet, az alakjuk alapján senki sem ismeri föl, hogy e kettő egyazon növénynek a része.

*

A szövegben hivatkozott növények:

Jacée: *Centaurea Jacea*, réti imola.

Mors du diable: *Scabiosa*, ördögszem ördög zabola.

Bon-henri: *bonus Henricus*, vadspenót.

Vicia sepium: gyepübükköny.

Succise: réti ördögharapta fű, csonkair, csonkagyökerű
sikkantyú, elharapottfű.

Eupharasia: orvosi szemvidító, vigasztalófű, szemfű.

Myosotis scorpiodes: nefeljes

Prunus avium: vadcseresznye.

A Sétákhoz készített jegyzetek³²²

1.

Hatvan évvel ezelőtt kellett volna megírnom ezt a kötetet, hogy jól megfeleljek e szöveggyűjtemény címének, hiszen az egész életem nem volt más, mint egy hosszú álmodozás, melyet napi sétáim tagoltak fejezetekre.

Még ma nekilátok, bárha késő is, mivel nincs jobb dolgom ezen a világon.

Most már érzem, hogy képzeletem elapad, és minden képességem megfogyatkozik. Tudom, hogy álmodozásaim napról napra kihűlnek, az írás nyűge pedig végleg elveszi kedvem; könyvemnek is akkor kell majd véget érnie, amikor életem végéhez közeledem.

2.

Való igaz, hogy a legszenvtelenebb [ember] is kiszolgáltatott a teste és az érzékei által a fájdalom és a gyönyör benyomásainak és ezek hatásainak. De ezek a tisztán fizikai benyomások önmagukban csupán érzetek. Szenvedélyeket ébresztenek, és néha erényt is abban az esetben, ha egy mély és tartós benyomás fennmarad a lélekben, és túléli az érzést; vagy ha a más okokból

³²² *Ébauches des Rêveries*. 1165-1173. Girardin márki Rousseau halála találta meg és küldte el Du Peyrou-nak azt a huszonhét kártyalapot, melyek hátoldalára Rousseau a *Sétákhoz* készített jegyzeteket. Elsőként 1948-ban közltek e szövegfüzért a Droz (Párizs) *Magányos sétáló álmodzásai* J.-S. Spink és Marcel Raymond által szerkesztett kiadásában. Két töredéket a Pléiade szerkesztői illesztettek a vázlatokba. Az utolsó papírlapon (30. töredék) 1762-ből való piszkozat olvasható (az *Émile et Sophie* néhány áthúzott sora), ami arra enged következtetni, hogy ez a szöveg eredetileg egy másik része.

mozgatott akarat ellenáll a gyönyörnek, vagy belenyugszik a fájdalomba; szükséges azonban, hogy ez a szándék uralja a cselekedetet, (*olvashatatlan szó*), mert ha egy jelentősebb érzés kivívja végül a jóváhagyást, az ellenállás minden erkölcsisége elillan, újra cselekvőképeseink leszünk, és a cselekedet, valamint a hatásai teljességgel ugyanazt okozzák, mintha egészen jóváhagytuk volna. Ez a szigorúság durvának hat, de hát nem emiatt van olyan fenséges neve az erénynek? Ha a győzelemnek nem volna ára, milyen koszorú illetné meg?

3.

A boldogság túlságosan állandó állapot, az ember pedig változékony lény, így a kettő nem fér össze.

Szolón a Krözusban földézte három boldog ember példáját, nem annyira boldog életük, mint haláluk szelidsége miatt, s szerinte élő embernek nem adatik meg a boldogság. A tapasztalat bizonyítja, hogy igaza volt. Hozzáteszem, ha van is valóban boldog ember a földön, nem hozzák föl példának, mert ő erről mit sem tud.

Folytonosan észlelt mozgás tudatja velem, hogy létezem, és valóban az egyetlen érzés, amit érzékelek, egy egyhangú és egyenletes távoli zaj halvány érzete. Mi nyújt élvezetet ebben az állapotban: én.

4.

Való igaz, hogy semmit sem csinálok a földön, de akkor sem csinálok majd semmit, ha többé már testem sem lesz, pedig lehet, hogy a legtevékenyebb halandónál is több érzéssel és étellel teli, tökéletesebb lény leszek.

5.

Aki modern, az a saját maga mércéje szerint szűkíti le, én az övékével leszek egyre hatalmasabb.

6.

És [például] melyik tévedés érne többet, mint a hamis barátok fölismerésének képessége, de ez a képesség csak azon az áron sajátítható el, ha megmutatjuk magunkat azoknak, akiket igaznak hittünk.

7.

Ezek [az urak] úgy viselkednek, mint valami kalózkülönítmény, amelynek tagjaiként kedvükre kínoznak egy szegény spanyolt, miközben sztoikus érvekkel jóságosan vigasztalják, hogy a fájdalom egyáltalán nem rossz dolog ám.

8.

De hát sem elkérni nem akartam a címét, sem az enyémet neki adni, biztos lévén benne, hogy amint kiteszem a lábam, zaklatni fogják kérdéseikkel, és hogy ezen urak jól ismert pletykái révén a nyilvánvaló szándékaim sokkal nagyobb bajt okoznak, mint az a jó, amit tenni óhajtottam.

9.

És ha majd bizonyított ártatlanságom meggyőző üldözőimet, és az igazság a napnál is fényesebb lesz, a közönség még inkább felbőszül ahelyett, hogy a dühe csillapodna; a saját igazságtalansága következtében jobban fog gyűlölni, mint a most nekem tulajdonított bűnök miatt. Soha nem fogja megbocsátani azokat az aljasságokat, amelyekért neheztelt rám. Ezek lesznek számára a legmegbocsáthatatlanabb gaztetteim.

10.

Mindig azt kell tennem, amit szerintem kell, pusztán azért, mert meg kell tennem, és nem valamiféle siker reményében, mert tudom jól, hogy egy ilyen siker lehetetlen.

11.

Elképzelem ennek az oly kiváló, oly kevély, és állítólagos tudására oly büszke generációnak a megdöbbenését, amely oly kegyetlen kevélységgel gondol csalhatatlan értelmére velem szemben.

12.

Sem barátság, sem testvériség nem fűz hozzájuk, mivel kitagadtak engem, és dicsőségemre szolgál, ha szavukon fogom őket. Ha netán mégis valamiféle emberséget tanúsíthatnék irányukba, kétségtelenül megteszem, de nem úgy, mintha rokonaik lennének, hanem mint érzékeny és szenvedő lényekkel, akiknek szükségük van megkönnyebbülésre. Valójában szívesebben segítenék egy szenvedő kutyán. Mivel az állat se nem aljas, se nem álnok, hamisságból soha nem dörgölőzik, így számomra szerethetőbb, mint bárki ebből a nemzedékből.

13.

Az uralkodónak is csak azután van joga megbocsátani, ha a bűnöst már elítélték, és minden formában megbüntették. Máskülönben csak bűnjelet ragasztanak rá anélkül, hogy bűnössége felől meggyőződtek volna, s ez a leginkább vérlázító méltánytalanság.

Ha kenyeret adnak, meg akarnak szégyeníteni. Irántam való nagylelkűségük nem jótékony, hanem megalázó és sértő; egy módja csupán, hogy megalázzanak, semmi több. Kétségtelen, hogy a halálotat kívánják; de jobban tetszik nekik, ha megrágalmazhatnak, és még életben vagyok.

14.

Azzal a hálával fogadnám alamizsnájukat, amelyet egy járókelő érez egy tolvaj iránt, aki miután elvette a tárcáját, visszadob némi kis aprót, hogy az áldozat elérhesse úti célját. És még az is a különbség, hogy a tolvaj ezzel nem megalázni kívánja a járókelőt, csupán könnyíteni rajta.

Én vagyok az egyetlen a földön, aki reggelente azzal a tökéletes bizonyossággal ébred, hogy aznap semmilyen újabb fájdalomban nem lesz része, és nem is fekszik le boldogtalanabban.

15.

A várakozás a másvilágra megédesíti az evilági bajokat, és a halálfélelmet is eloszlatja; csakhogy az evilági dolgokban a reménység mindig nyugtalansággal vegyül, és valódi megpihenést csak a rezignáció [*resignation*] jelent.

16.

Miként ezt Mazarin kardinális kijelentette, megtörténhet, hogy olyan állapotba kerülünk, mely annyira összetett és szükségszerű, hogy nevetséges volna elutasítani, de még inkább benne élni.

Akik az igazság előtt a saját érdekeiket vizsgálják meg, és ahhoz húznak, aki részrehajlóan beszélt, nem pedig ahhoz, aki a legjobban.

17.

Álmodozás

Ebből jöttem rá, hogy ez az állapot inkább úgy volt kellemes számomra, mint az élet fájdalmainak felfüggesztése, és nem mint valamiféle jelenvaló élvezet.

De testem és érzékeim révén nem juthatok el a tiszta szellemek világába. Semmiféle eszközöm nincsen hozzá, hogy megítéljem ezek valóságos létezési módját.

Szeretnék rajtuk a lehető legkegyetlenebbül bosszút állni? Mást se kell tennem, csak boldogan és elégedetten élnem; ez a biztos módja annak, hogy nyomorulttá tegyem őket.

Szükségük van arra, hogy engem boldogtalanná tegyenek, és ezzel tőlem teszik függővé az életüket.

18.

Úgy vélem, hogy a szellemes és szabad lények létezése szükségszerűen Istentől ered, és magában az istenségben is élvezetet találok, túl az ő teljességén, vagyis inkább abban, ami kiegészíti, és ez nem más, mint az, hogy igaz lelkekben uralkodik.

19.

Olyan mély árkot ástak közénk, amelyet betapasztani vagy átlépni többé nem lehet, olyan kirekesztett leszek hátralévő életemben, mint az élők körében a holtak.

Ez arról győz meg, hogy kevesen vannak, akik jó lelkiismerettel beszélnek a békéről, akiknek igaz ismereteik vannak erről, és akik érezték valaha a hatását.

Ha mégis valahogyan megváltozhatnának a dolgok, amit nem hiszek, ez a változás csakis jót tehet nekem, mert semmi sem lehet ennél rosszabb.

20.

Vannak, akik átszellemülve keresnek meg, elérzékenyülnek, ha meglátnak, örömeikben könnyeznek, megindultan ölelnek meg, másoknak harag villan a szemében, megint mások leköpnék, vagy csak a közelemben köpködnek, de olyan látványosan, hogy nem hagynak kétséget szándékuk felől. Ugyanaz az érzelem jelentkezik annyi különféle jelben, ez is világos. De melyik érzelem mutatkozik meg ennyi egymásnak ellentmondó gesztusban? Minden kortársam részéről látom ezeket a jeleket, de a többi számomra ismeretlen.

21.

Az ártatlanságot elkíséri a szégyen, a bűn pedig nem ismeri meg.

Egészen naiv módon mondom el az érzéseimet, a véleményemet, bármilyen furcsák vagy ellentmondásosak is, nem érvelek, nem bizonyítok, mivel senkit nem akarok meggyőzni, és csak a magam számára írok.

22.

Most már minden emberi hatalom elképesztően erőtlen velem szemben. És ha hirtelen heves szenvedélyeim támadnának, éppoly nyilvánosan, mint büntetlenül elégíthetném ki őket. Minthogy világos, a halálnál is jobban rettegnék attól, hogy beszélniük kelljen velem, ezt mindenáron elkerülik majd. Ráadásul éppen azt szeretném, hogy elfogjanak, letartóztassanak, de ezt sehogyan sem tudom elérni. Meghurcolnak, módosítják szenvedéseimet, de legalább nem fokoznák tovább fájdalmaimat, ha halálot okoznák. De éppen ezt nem teszik meg. Pedig a halál véget vetne szenvedéseimnek. Az én kegyelmemnek köszönheti létét minden földi Úr és Király, és mindenki más is, aki körülvesz, bármire képes vagyok velük szemben, de ők semmit sem tehetnek velem.

23.

Amikor pedig ezek az Urak abba az állapotba taszítottak, ahol most vagyok, tisztában voltak vele, hogy sem gyűlölködő, sem bosszúálló nem vagyok: hiszen sose tették volna ki magukat bárminemű veszélynek.

24.

Milyen hatalmasak és erősek leszünk, ha már semmit sem remélünk az emberektől. Nevetek a gonosz emberek bolond ostobaságán, ha arra gondolok, hogy harminc év gondoskodás, munkálkodás, gond és baj csupán arra volt jó, hogy teljesen föléjük kerekedjem.

25.

Ha egyszer elárulnák, hogyan értesültek ezekről a dolgokról, és mit tettek azért, hogy megtudják, ígérem, ha hűségesen végrehajtják ezt a cikkelyt, vádaskodásaikra többé szavam se lesz.

26.

Minden arra utal és arról győz meg, hogy a gondviselésnek [*la providence*] semmi köze nincsen az emberi véleményhez, se ahhoz, amit a hírnévvel hoznak összefüggésbe, és teljes egészében visszaadja a szerencsének [*à la fortune*] és az embereknek mindazt, ami az emberből a halála után megmarad.

27.

- 1 Ismerd meg önmagad
 - 2 Hideg és szomorú álmodozások
 - 3 Erkölcsi érzés [*Morale sensitive*]
- Hogyan kell viselkednem a kortársaimmal
- Hazugság
- Túl kevés egészség
- Kínok örökkévalósága
- Erkölcsi érzés [*morale sensitive*]

28.

Soha nem jön el tehát egy értelmes ember, aki észreveszi, hogy milyen körmönfontan beszélnek rólam, akár közvetlenül, akár indirekt módon, szinte minden modern könyvben, alattomosan idegen hangnemben, álnok utalásokkal, keresett szemrehányásokkal, ironikus idézetekkel, gyanús és kétértelmű mondatokkal, és szinte mindig megkerülve a közvetlen szöveghelyeket, de ahhoz jól értenek, miként vezessék az olvasókat az orruknál fogva.

29.

Mivel nem foszthatnak meg a nyugalamtól (amelyet az írás jelent nekem), csak ha cselszövésükről is lemondanak, különös odaadással mérgeznek meg mindent, hogy lehetetlenné tegyék egy tisztességes ember életét. És mivel fogalmuk sincs az ártatlan ember reményeiről, nem láthatták előre, hogy mi segít majd engem keserű helyzetem elviselésében.

30.

Ahogy araszol felém a halál, és az évek múlására figyelmeztet, kedvére láttatja és érezteti velem szomorú közeledéseit.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

MŰVEINEK KRITIKAI KIADÁSA

Œuvres complètes, Párizs, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-95. Szerk.

Gagnebin, Bernard és Raymond, Marcel:

Vol. I (1959): *Les Confessions et autres écrits autobiographiques.*

Vol. II (1961): *Julie et autres œuvres littéraires.*

Vol. III (1964): *Du contrat social et autres écrits politiques.*

Vol. IV (1969): *Émile et autres écrits sur l'éducation, la moralité, et la botanique.*

Vol. V (1995): *Écrits sur la musique, le langage, et le théâtre, y compris notamment la Lettre à D'Alembert, l'Essai sur l'origine des langues, et le Dictionnaire de musique.*

IRODALOMJEGYZÉK

HIVATKOZOTT MŰVEI MAGYARUL

Esszé a nyelvek eredetéről. (1754) Ford. Bakcsi Botond, Máriabesenyő, Gödöllő, Attraktor, 2007.

Vallomások. (1766-1770) Ford. Benedek István és Benedek Marcell, Budapest, Magyar Helikon, 1962.

Értekezések a tudományokról és a művészetekről. (1750) In: *Értekezések és filozófiai levelek.* Ford. Kis János, vál. utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978.

Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. (1754) In: *Értekezések és filozófiai levelek.* Ford. Kis János, vál. utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978.

Levél d'Alembert Úrnak, Az Enciklopédia VII. kötetében megjelent Genf című cikkéről. (1758) In: *Értekezések és filozófiai levelek.* Ford. Kis János, vál. utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978.

A Társadalmi szerződésről avagy a politikai jog elvei. (1762) In: *Értekezések és filozófiai levelek.* Ford. Kis János, vál. utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978.

Négy levél Malesherbes-hez. (1762) In: *Értekezések és filozófiai levelek.* Ford. Kis János, vál. utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978.

Levél Christophe de Beaumont-hoz. (1762) In: *Értekezések és filozófiai levelek.* Ford. Kis János. Vál. utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978.

Emil vagy a nevelésről. (1762) Ford. Győry János, Budapest, Tankönyvkiadó, 1957.

A magányos sétáló álmodzásai. (1776-1778) Ford. Réz Ádám, Budapest, Magyar Helikon, 1964.

TÖREDÉKES ÍRÁSOK

Az ékesszólásról [Sur l'éloquence] (1735-1736 „Charmettes”, Chambéry) In: *Mélanges de Littérature et de morale.* Œuvres Complètes, II. kötet 1241.

Egyéb töredékek [Fragments divers] (1755-1758 „Ermitage”, Montmorency) In: *Mélanges de Littérature et de morale.* Œuvres Complètes, II. kötet 1320-1332.

Portrém [Mon Portrait] (1761-1762) In: *Fragments autobiographiques.* Œuvres Complètes, I. kötet 1120-1130.

Előszó a Vallomásokhoz [Ébauches des Confessions] (1764 körül) In: *Fragments autobiographiques.* Œuvres Complètes, I. kötet 1148-1165.

Botanikai töredékek [Fragments de botanique] (1773 körül) In: Œuvres Complètes, IV. kötet 1848-1851.

A Sétákhoz készített jegyzetek [Ébauches des Rêveries] (1776-1778 Párizs-Ermenoville) In: *Fragments autobiographiques*. Œuvres Complètes I. kötet 1165-1173.

IRODALOMJEGYZÉK

- BABBITT, Irving: *Rousseau and Romanticism*. 1926. Rpt. Austin, University of Texas Press, 1977.
- BACHELARD, Gaston: *La poétique de l'espace*. Párizs, PUF, 1957.
- BACHELARD, Gaston: *La poétique de la rêverie*. Párizs, PUF, 1960.
- BACZKO, Bronislaw: *Rousseau, solitude et communauté*. Párizs, Mouton, 1974.
- BAKCSI Botond: *A nyelvek eredetének retorikája Rousseau-nál*. In: Jean-Jacques ROUSSEAU: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Máriabesenyő, Gödöllő, Attraktor, 2007.
- BACSÓ Béla: „Mert nem mi tudunk...” Filozófiai és művészetelméleti írások. Budapest, Kijárat, 1999.
- BARTHES, Roland: *A szöveg öröme*. Ford. Mihancsik Zsófia, Budapest, Osiris, 1997.
- BARTHES, Roland: *L'Obvie et l'obtus*. Párizs, Seuil, 1982.
- BARTHES, Roland: *Le Neutre*. Párizs, Seuil, 2002.
- BAUDLAIRE, Charles: *A mesterséges mennyországok*. Ford. Hárs Ernő. Budapest, Gondolat, 1990.
- BECQ, Annie: *Genèse de l'esthétique française moderne 1680–1814*. Párizs, Albin Michel, 1994.
- BERGSON, Henri: *Mélanges*. Párizs, PUF, 1972.
- BLANCHOT, Maurice: *Le livre à venir*. Párizs, Gallimard, 1959.
- BRUNETIÈRE, Ferdinand: *Válogatott kritikai tanulmányai*. Ford. Gulyás Pál. Budapest, Franklin-Társulat. É. n.
- BRUNSCHVICG, Léon: *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Neuchâtel, La Baconnière, 1942.
- BRUNSCHVICG, Léon: *Héritage des mots héritages d'idées*. Párizs, PUF, 1950.

- BRUNSCHVICG, Léon: *De la vraie et de la fausse conversion*. Párizs, PUF, 1951.
- BURGELIN, Pierre: *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Párizs, PUF, 1952.
(RPT. Párizs, Vrin, 1973.)
- CASSIRER, Ernst: *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. 1932. Ford. Marc B. de Launay. Előszó: Starobinski, Jean. Párizs, Hachette, 1987.
- CASSIRER, Ernst: *A felvilágosodás filozófiája*. 1932. Ford. Scheer Katalin, Budapest, Atlantisz, 2007.
- CASSIRER, Ernst: *Rousseau, Kant, Goethe*. Ford. Horváth Károly, Budapest, Atlantisz, 2008.
- CHOUVEL, Jean – MAKIS, Marc Solomos: *L'espace: musique/philosophie*. Párizs, L'Harmattan, 1998.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot: *Értekezés az érzetokról*. Ford. Erdélyi Ágnes, Budapest, Magyar Helikon, 1976.
- COTTRET, Bernard – COTTRET, Monique: *Jean-Jacques Rousseau en son temps*. Párizs, Perrin, 2005.
- DE MAN, Paul: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven, Yale University Press, 1979.
- DE MAN, Paul: *Az olvasás allegóriái*. Ford. Fogarasi György, Budapest, Magvető, 2006.
- DE MAN, Paul: *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor, Budapest, Osiris, 2000.
- DELON, Michel: *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*. Párizs, PUF, 1988.
- DELON, Michel: *Dictionnaire européen des Lumières*. Párizs, PUF, 1997.
- DERRIDA, Jacques: *De la grammatologie*. Párizs, Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques: *Marges de la philosophie*. Párizs, Minuit, 1972.

- DERRIDA, Jacques: *Papier Machine*. Párizs, Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques: *Grammatológia*. Ford. Molnár Miklós, Szombathely, Életünk, Magyar Műhely, 1991.
- DIDEROT, Denis: *Filozófiai gondolatok*. Ford. Győry János, Budapest, Akadémiai, 1983.
- DUBEL, Sandrine – RABAU, Sophie (szerk.): *Fictions d'auteur? Le discours biographique sur l'auteur de l'Antiquité à nos jours*. Párizs, Champion, 2001.
- EHRARD, Jean: *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*. Párizs, Albin Michel, 1963.
- FOUCAULT, Michel: *Dits et écrits*. 1962. Párizs, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel: *Le courage de la vérité*. 1984. Párizs, Gallimard, 2009.
- FOUCAULT, Michel: *Nyelv a végtelenhez*. Ford. Kicsák Lóránt, Debrecen, Latin Betűk, 2000.
- FOUCAULT, Michel: *A szexualitás története*. Ford. Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint, Budapest. Atlantisz, 1999.
- GEARHART, Suzanne: *Paul de Man retorikája*. In: *Retorikai füzetek II. Paul de Man „retorikája”*. Ford. Milián Orsolya. Füzi Izabella-Odorics Ferenc (szerk.), Bp-Szeged, Gondolat-Pompeji, 2004.
- GENETTE, Gérard: *Fiction et diction*. Párizs, Points, 2004.
- GOUHIER, Henry : *Les Méditations Métaphysiques De Jean-Jacques Rousseau*. Párizs, Vrin, 1970.
- GRONDIN, Jean: *Filozófiai hermeneutika*. Ford. Nyíró Miklós, Budapest, Osiris, 2002.
- GUENANCIA, Pierre – SYLVESTRE, Jean-Pierre: *Le sens commun: théories et pratiques. Actes du colloque de Dijon*. Dijon, Éd. Université de Dijon, 2004.
- HADOT, Pierre: *A lélek iskolája*. Ford. Cseke Ákos, Budapest, Kairosz, 2010.

- HELLER, Ágnes: *Portrévázlatok az etika történetéből*. Budapest, Gondolat, 1976.
- HENRY, Michel: *L'Essence de la manifestation*. Párizs, PUF, 1963.
- JACOB, Francois: *A tojás és a tyúk: az élők logikája*. Ford. Vekkerdi László, Budapest, Európa, 1974.
- JONES, James F., Jr.: *Rousseau's Dialogues: an interpretive essay*, Genève, Droz, 1991.
- KELEMEN, János (szerk.): *Nyelvfilozófia Locke-tól Kirkegaard-ig*. Budapest, Gondolat, 2004.
- LACAN, Jacques: *Écrits*. Párizs, Seuil, 1966.
- LEJEUNE, Philippe: *Le pacte autobiographique*. Párizs, Le Seuil, 1996.
- LEJEUNE, Philippe: *L'autobiographie en France*. Párizs, Librairie Armand Colin, 2003.
- LEJEUNE, Philip: *Önéletírás, élettörténet, napló*. Ford. Bárdos Zsuzsanna é. m. Szerk. Z. Varga Zoltán. Budapest, L'Harmattan, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturális antropológia*. Ford. Saly Noémi é. m. Budapest, Osiris, 2001.
- LOCKE, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós. Budapest, Osiris, 2003.
- LUDASSY, Mária: *A trón, az oltár és az emberi jogok*. Budapest, Magvető, 1984.
- LUDASSY, Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest, Gondolat, 1975.
- LUDASSY, Mária: *Jean-Jacques Rousseau élete és művei*. In: Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. Ford. Kis János. Budapest, Pannon Klett, 1996.
- MALEBRANCHE, Nicolas: *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Ford. Kékedi Bálint é. m. Szerk. Schmal Dániel, Budapest, L'Harmattan, 2007.

- MARIN, Louis: *Le moi et les pouvoirs de l'image: Glose sur Pygmalion, scène lyrique (1772) de J.-J. Rousseau*. The John Hopkins University Press, 1992. 659-672.
- MARTHIEU-CASTELLANI, Gisèle (szerk.): *La pensée de l'image. Signification et figuration dans le texte et dans la peinture*. Presses univ de Vincennes, 1994.
- MAY, Georges: *L'autobiographie*. Párizs, Presses universitaires de France, 1979.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *La prose du monde*. Párizs, Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Párizs, Gallimard, 1945.
- MIRANDOLE, Gian-Francesco, Pico della: *De l'imagination*. Szerk. Bouriau, Christophe. Chambéry, Éditions Comp'Act, 2005.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de: *Esszék*. Ford. Bajcsa András és Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor, 2003.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de: *Les Essais*. Párizs, Poche, 2001.
- PASCAL, Blaise: *Pensées*. Párizs, Poche, 1962.
- PASCAL, Blaise: *Gondolatok*. Ford. Pödör László, Budapest, Gondolat, 1983.
- PENKE Olga: *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák. A francia és a magyar felvilágosodás irodalma*, Budapest, Balassi, 2000.
- PHILONENKO, Alexis: *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. I.-III. Párizs, Vrin, 1984.
- PIERRE-HENRY, Simon: *La raison classique devant le „je ne sais quoi”*. In: *Cahiers de l'Association internationale des études francaises* 1959/11. 104-117.
- POULET, Georges: *La pensée indéterminée* I.-II. Párizs, PUF, é. n.
- RAYMOND, Marcel: *Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie*. 1962. Párizs, J. Corti, 1970.
- RÁCZ, Lajos: *Rousseau mint moralista*. Budapest, 1913.

- REGUIG-NAYA, Delfine: *Le Corps des idées*. Párizs, Honoré Champion, 2007.
- RICŒUR, Paul: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Párizs, Seuil, 1965.
- ROBERT, Ella: *Rousseau és a zene*. Budapest, 1939.
- SARTRE, Jean-Paul : *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Párizs, Gallimard, 1971.
- SHAFTESBURY, Anthony: *Sensus communis*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz, 2008.
- STAROBINSKI, Jean: *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Párizs, Plon, 1957. [Rpt. 1971. (Suivi De) *Sept Essais Sur Rousseau*]
- STAROBINSKI, Jean: *L'Œeil vivant*. Párizs, Gallimard, 1961.
- STAROBINSKI, Jean: *Le remède dans le mal*. Párizs, Gallimard, 1989.
- STAROBINSKI, Jean: *Montaigne en mouvement*. Párizs, Gallimard, 1982.
- STRAUSS, Leo: *On the Intention of Rousseau*. In: *Social Research* 1947/XIV/4. 455-487.
- SZÁVAI Dorottya (szerk.): *Jean Starobinski válogatott irodalmi tanulmányai*. Ford. Schneller Dóra, é. m. Budapest, Kijarat, 2006.
- SZÁVAI Nándor: *Jean-Jacques Rousseau*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1964.
- TAYLOR, Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Ford. Charlotte Melançon, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1998.
- TODOROV, Tzvetan: *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*. Párizs, Hachette, 1985.
- TROUSSON, Raymond: *J.-J. Rousseau*. Párizs, Tallandier, 1988-1989.
- TROUSSON, Raymond – Eigeldinger, Frédéric, S. (szerk.): *Dictionnaire de J.-J. Rousseau*. Párizs, H. Champion, 1996.
- VÖRÖS IMRE: *Természetszemlélet a felvilágosodás kori magyar irodalomban*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991.

WAHL, Jean: *Tableau de la Philosophie française*. Paris, Gallimard, 1962.